



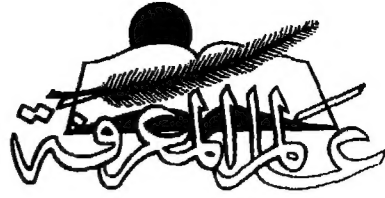
جذور الاستبداد

قراءة في أدب قديم

تأليف: د. عبد الغفار مكاوي

مهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت





١٩٢

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

جذور الاستبداد

قراءة في أدب قديم

تأليف: د. عبد الغفار مكاوي

جمادى الآخرة ١٤١٥ هـ - ديسمبر / كانون أول ١٩٩٤ م

مؤسس السلسلة
أحمد مشاري العدوانى
١٩٩٠ - ١٩٢٣

المشرف العام:

د. سليمان العسكري

هيئة التحرير:

د. فؤاد زكريا / المستشار

د. خليفة الوقيان

د. سليمان البدر

د. سليمان الشطي

د. سهام الفريح

عبدالرزاق البصير

د. عبدالرزاق العدوانى

د. فهد الثاقب

د. محمد الرميحي

سكرتيرة التحرير:

سحر الهنيدي

المراسلات

توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

فاكس: ٤٨٧٢٦٩٤، ص.ب. ٢٣٩٩٦ - الصفاة - الكويت 13100

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبّر عن رأي كاتبها
ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتويات

رقم
الصفحة

٧	بعد المحنة
٢٣	تمهيد عام
١٣٣	مدخل إلى الحكمة البابلية
	الفصل الأول : لأمتدحن رب الحكمة (لدلول - بيل -
١٦٥	نيميقي)
٢٠٣	- المعذب والصديق
٢٢٧	- حوار السيد والعبد
٢٥٣	الفصل الثاني : - نصائح ونواه :
٢٥٣	أ- إرشادات شوروباك
٢٥٦	ب- نصائح حكيمة
٢٦٤	ج- نصائح متشائم
٢٦٦	د- نصيح ونذير لأمر
٢٧٢	- تراتيل للآلهة
٢٧٢	أ- ترتيلة لنينورتا
٢٧٤	ب- ترتيلة للإله «شمس»
	الفصل الثالث : مناظرات وحكايات خرافية على لسان
٢٨٧	الحيوان :
٢٩٣	أ- الطرفاء والنخلة
٣٠١	ب- حكاية الصفصافة
٣٠٤	ج- نيسابا والغلة
٣١٠	د- الثور والحصان
٣١٦	هـ- حكاية الثعلب

المحتويات

رقم
الصفحة

٣٣٣	الفصل الرابع : حكم وأمثال وأقوال سائرة :
٣٣٣	أ - أقوال شعبية سائرة
٣٤٢	ب - حكم وأمثال
٣٦٧	ملحق باللوحات التاريخية والخرائط
٣٧٩	المراجع ..

ملحوظة : تعتمد النصوص الواردة في هذا الكتاب على
الترجمة الإنجليزية المحققة التي قدمها الأستاذ و. ج. لامبيرت
في كتابه «أدب الحكمة البابلية» ، أكسفورد ، كلاريندون ،
١٩٦٧ ، مع مضاهاتها بترجمات أخرى ، [انظر التمهيد العام] .

تقديم

بعد المحنة . . .

كان الهدف من هذا الكتاب — الذي فرغت من تأليفه وسلمته للنشر في ربيع سنة ١٩٩٠ — يتلخص في أمرين: قراءة نصوص أدب الحكمة البابلية قراءة تقرّرها للقارئ المعاصر وتكشف له عن أعماقها الدفينة التي تراكمت عليها «طبقات» تاريخ طويل من نظم الحكم والقيم والمعرفة والوعي على مدى ثلاثة آلاف سنة أو يزيد، والنظر في جذور «اللاحرية» والظلم والقهر الذي عاناه أبناء حضاراتنا القديمة ولم تزل ظلاله وصدأؤه المعتمة تتردد حتى اليوم في صرخات الشكوى والشك والأين التي تنبعث من تلك النصوص . ولقد فوجئت في صيف العام المذكور — مع الملايين من أبناء وطننا العربي وكل أصحاب الضمير على سطح كرتنا الأرضية الصغيرة البائسة — بـ «أم المحن» في تاريخنا الحديث والقديم .

وأخذت سهام الأسئلة التي تدمي القلب والعقل تنهال عليّ كما انهالت على كل حريص على حاضر أمتنا ومستقبلها، بل على ماضيها نفسه إذا تذكرنا «حضوره» الدائم في وعي الأفراد والشعوب ولا وعيهم: لم يحدث هذا الذي حدث وكيف وفي صالح مَنْ؟ وإذا كانت الآراء قد اختلفت حول المحنة، فهل يمكن أن يختلف اثنان حول كونها نوعاً من الانتحار الذي نندفع إليه بأيدينا، وكأننا «ننتحِر» — إذا جازت هنا صيغة المبني للمجهول — أو نُستدرج للانتحار؟ هل يمكن أن تكون للتراث التاريخي — أو على الأقل لبعض رواسيه التي ترسخت في اللاشعور الجمعي — يد فيها حدث؟ وهل يُعقل أن تكون نزعات التدمير والتخريب الهمجي قد صحت فجأة من قبورها «الاشورية» أو «الترتية»،

ونفضت عن وجوهها الشائثة تراب التاريخ وما قبل التاريخ؟ وإذا كان التراث يلزم ورثته دراسته ومعرفته والوعي به ، أفلا يوجب عليهم كذلك أن يتجاوزوا أخطاءه وأعباءه بتراث آخر يحمل منه العناصر والقيم الجديرة بالحياة والبقاء ليصبها في نهره المتدفق صوب الحرية والتقدم والاستنارة والعدل؟ أليس التراث - أو بالأحرى خير ما فيه - هو ثورة الماضين الذاهبين ، كما أن الحلم بالمستقبل والعمل في سبيل تحقيقه هو ثورة الحاضرين والآتين أو ينبغي أن تكون؟!

تداعت عليّ هذه الأسئلة وأمثالها كما تتداعى عواصف الرمال على شجرة وحيدة في الصحراء . وأثارت سحب الهواجس والظنون التي خالجتني أثناء العمل في هذا الكتاب ولم تفلح في تبديدها أضواء النقد والمراجعة والتحليل التي اجتهدت في تسليطها عليها . ولذلك فسوف أقصر على بعض النقاط التي لا تزال تدور في فلك الحيرة والسؤال ، لعل القارئ أن يشاركني التفكير فيها معنا لأي نوع من أنواع الالتباس وسوء الفهم ، ورغبة منا جميعا في الوضوح والتوضيح :

١ - إن كل من جرب مرارة المحنة لا بد أن يكون قد سأل نفسه هذا السؤال الذي يتردد بصورة عفوية في أوقات الشدائد والكوارث والأزمات : هل يعيد التاريخ نفسه؟ وأي إنسان توافرت لديه معرفة أولية بتاريخ وادي الرافدين القديم والوسيط وشاهد آثار التخريب والتدمير والحرق والنهب التي مُنيت بها دولة صغيرة مسلمة في أواخر القرن العشرين ، لا بد أن تكون قد قفزت إلى خياله وذكريته صور المدن السومرية في الألف الثالثة قبل الميلاد (وفي هذا الكتاب ما يفيد أن بكاء تلك المدن من أهم أبواب الأدب السومري وأشدها تأثيرا في النفس) أو صور المدن الإسلامية التي خربتها ونهبتها وسفكت دماء أهلها وانتهكت حرمانهم عساكر التتار في العصر الوسيط (مع احتلال غازان خان التتار وحفيد هولاكو لبلاد الشام في نهاية القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي على عهد سلطان المماليك الناصر محمد بن قلاوون ، واحتلال

تيمورلنك لها في سلطنة الناصر فرج بن الظاهر برقوق في القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي). وربما فكر كذلك في طاغية أوروك (الوركاء) السومري المتأله جلجاميش، على نحو ما عبرت الملحمة البابلية الشهيرة عن مظاهر بطشه واستبداده بشعبه، ولهائه الأثافي وراء الشهرة والمجد، وطموحه المهلك إلى الخلود الذي استأثرت به الآلهة من دون البشر، وذلك قبل «تطهره» التدريجي من طغيانه، واتجاهه - بعد موت صديقه إنكيديو وضياح نبتة الخلود من يده - إلى تأسيس الخلود الوحيد المتاح للبشر الفانين على الأرض، ألا وهو تخليد الذكر بالبناء الحضاري والعمل في سبيل المجموع (وذلك هو التفسير الذي أخذ به بعض العلماء كما تبناه كاتب السطور)^(١).

غير أن القليل من التفكير يؤكد أن التاريخ لا يعيد نفسه أبداً، وأن لكل حادثة من الحوادث التاريخية التي تبدو متشابهة أو متقاربة طبيعتها الخاصة وسياقها المحدد بظروفها وأسبابها ونتائجها المختلفة. أضف إلى هذا أن علم التاريخ الذي يبحث عن الحقيقة الموضوعية الخالصة لا يجوز له أن يصبح فرعاً لعلم الوراثة أو علم النفس والطباع. وإذا كان الطغيان الذي تعددت أشكاله ودوافعه وآثاره على مر العصور هو الذي يوحى بذلك التشابه، فإن هذا لا يعفي المؤرخ من دراسة كل حالة على حدة، وتمحيص كل حادث في سياقه الخاص، حتى لا يقع في مخاطر الإسقاط والهوى والتعميم.

٢ - ومع ذلك فإن «معرفة» التراث معرفة دقيقة ومحاولة استعادته أو «استحضاره» في وعي الحاضرين ضرورة لا مفر منها بحكم «تاريخية» الإنسان نفسه، لاسيما في مواجهة المحن والكوارث التي تدمر نظم العقل والواقع والقيم والشعور. ولا يمكن في مثل هذه المواقف النهائية أو «الحدئية» أن يلام الإنسان إذا قرن الحاضر بالماضي، أو ربط بينهما حيث لا يوجد رباط سببي ضروري يجمع بينهما، بل إننا لنلتمس له العذر إذا ذهب إلى حدّ تحميل

الأقدمين وزر الفطائع التي ارتكبت أو بعض هذا الوزر، مع علمه بأن أولئك الأقدمين قد أصبحوا اليوم — مع أجيال متلاحقة من أحفادهم — بقايا تراب تحت أكوام تراب، وأن جنون القتل والتدمير والتعذيب والنهب والسلب كان شيئا عاما ومألوفاً بين معظم القبائل والأقوام في تلك العصور (كالحيثيين والحوريين والعيلاميين بجانب البابليين والآشوريين). وسواء تصور وجود رواسب من تراثهم استمرت تعمل عملها في ظلمات «اللاوعي الجمعي»، أو تصور وجود «نمط أولي» أو «نموذج أصلي» للطاغية وللطغيان لم يستطع الأخلاف أن يقتلعوا جذوره من غياهب أعماقهم، أو عدل عن أمثال هذه التصورات واستبعدها بوصفها غير علمية، فإن «الحكمة» التي لا أشك في أنه سيخرج بها من قراءة نصوص الحكمة البابلية على ضوء الأحوال التي جرت في الماضي والحاضر هي أن «تراث» الطغيان وما يلازمه من العنف والظلم، والقهر والفقر، واليأس والبؤس. . إلخ أقدم بكثير مما نتخيل عادة، وأن تجاوزه بتراث آخر يبدأ من بداية البدايات — وأقصد بها الحرية — قد بات أمراً لا يحتمل التهاون أو التأجيل.

٣- لعل الحكمة الحقيقية من هذا كله هي أننا لم نسيطر بعد على مشكلة الطاغية ومأساة الطغيان في تاريخنا القديم والحديث والمعاصر، ولم نستطع بعد أن «نقبض عليها» بالفكر — إن جاز هذا التعبير — ولم نسلط عليها أضواء البحث العلمي الجاد في كل أبعادها، وذلك على الرغم من الكم الهائل من الكتابات والتحليلات والتفسيرات التي قدمت الحديث والمعاصر بوجه خاص. ومع أن مفهوم الطغيان يرتبط بمفاهيم أخرى عديدة تنتمي إلى عائلته المشؤومة، كالاستبداد والتسلط والحكم الفردي المطلق والدكتاتورية والشمولية. . إلخ، ومع أنه لا يقتصر على حاكم أو نظام بعينه، وإنما يمد ظلال لعنته الكثيبة على مختلف وجوه حياتنا وتفكيرنا وسلوكنا وتعليمنا

وإدارتنا . . . إلخ ، ويثمر ثماره المسمومة في ألوان التعصب والتطرف وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة التي نشقى اليوم بغصصها ونتوجس خيفة من أخطارها ، بل وفي ردود الفعل المتشنجة عند الكثيرين ممن يتصدون لها ، فإن المشكلة الأساسية تظل قائمة ، وهي أن الطغيان لم يأخذ حقه من اهتمام الدارسين والباحثين في العلوم الإنسانية بوجه خاص ، على الرغم من أنه هو رأس المشكلات والأزمات وأولها بالدرس والتحليل والنقد والعلاج ، وأن مفهوم الشرق في نظر الغربيين - منذ أرسطو ونظريته عن الاستبداد والطغيان الشرقي التي عرضها في «السياسة» و«الأخلاق إلى نيقوماخوس» حتى هيجل وكثيرين بعده إلى يومنا الحاضر - يكاد يكون مرادفا لمفهوم الطغيان أو الاستبداد وبالعكس ، وأن كابوسه الخائف - أو بالأحرى كوابيسه المتنوعة الأشكال والظلال - قد خيَّمت على تاريخ هذه المنطقة من العالم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد ، وإن لم تعدم كذلك حركات التمرد عليه ، والثورة في وجهه ، ولا دماء الشهداء الذين تحذوه وسقطوا صرعى جبروته واستبداده .

والواقع أن المهمة المنتظرة من الشرقي المشتغل «بعلوم الحكمة» هو تحديد معاني المصطلح وتتبع «بناءاته» المختلفة باختلاف المكان والزمان والسياق ، ومحاولة وضع مبادئه وعناصره ونظمه - أو بالأحرى «لا - نظمه» المناقضة لكل نظام ممكن على مستوى النظر والعمل واللغة والاجتماع . . . إلخ كما سبق القول - وبلورتها في نسق محكم مترابط سيكون هو الشرط الضروري لإقامة النسق الفكري المقابل له في جدل الصراع الحتمي الذي كتب على أبناء هذا الجيل والأجيال التالية أن يخوضوه في سبيل تأسيس الحرية التي سميتها بداية البدايات . في هذا النسق الأخير يمكن أن تلتئم معاني التقدم والتحرر ، والنهضة والوعي والتحضّر ، والتغيير والتنوير والتثوير التي لم تزل مشتتة على أقلام المخلصين من دعائها والمضحكين بحق في سبيلها منذ مطالع النهضة العربية

الحديثة عند روادها الكبار. إن الضد لا يعرف إلا بضده. وقد أوضحت المحنة الأخيرة بما فيه الكفاية أن إزاحة الطغيان وتناقضاته الدامية المنافية كما قلت لكل أنظمة الحياة والعقل والعمل - هي البداية الحقيقية على الطريق .

٤ - ترتبط بما سبق ضرورة أخرى ، وهي أن ينطوي النسق أو النظام السابق الذكر على «حكمة الرجل الصغير» أو رؤية الإنسان العادي الذي ظل على الدوام هو الضحية الأولى والأخيرة للطغيان ، كما أهملته الفلسفة أو كادت ، باستثناء معظم «فلاسفة» الشرق الأقصى في الصين بوجه خاص ، وبعض الحالات القليلة في تاريخ الفلسفة الغربية والعربية^(٢) .

إن التغلغل في أزومات الإنسان العادي وآلامه الجسدية والروحية ، وفي أحشاء واقعه الذي يغص بالأحزان والآمال الفردية والجماعية المحبطة ، وتحليلها وردها إلى عناصرها و«ثوابتها وبنائها اللازمية» - كما يقول اليوم بعض اللغويين - و«المصالح» الكامنة وراءها . . . إلخ ، وسط خضم التحولات والضغط التي تنهال عليه وتجرفه بعيدا عما نسميه الأصالة والهوية وتحقيق الذات والإبداع والحرية . . . إلخ كل ذلك هو الضمان الوحيد لكيلا يغترب «الفيلسوف» عن حقيقته وواقعه ، أو تغترب الحقيقة والواقع عنه ، سواء تمثل هذا الاغتراب من ناحية في الإطلال عليها من برج منطقي وجدلي متعال عليها ، أو من ناحية أخرى في السقوط في حمأة التشوش الغوغائي والخطابي وحميائه ، والغرق في دوي الطبول والأبواق التي تدق عليها وتنفخ فيها الأنا النرجسية المتضخمة الملهوفة - وسط مآثم القيم وفواجع البشر - على الشهرة الرخيصة والمجد الزائف . ولعله أن يكون كذلك هو البداية الحقيقية - أو إحدى البدايات على أقل تقدير - للتأسيس النظري والمنهجي لـ «فلسفة عربية» مستقلة وحميمة كثر التساؤل عنها وطال افتقادها وانتظار فجرها الذي بدأت خيوطه الأولى في الفترة الأخيرة في اختراق ظلمات الليل العربي على استحياء . . إن الرجل العادي أو الإنسان

الصغير كما يسمى في بعض اللغات ، ينتظر «سقراطه الجديد» الذي لا يكفي بمحاورته وتجرب ذكائه عليه ، وإنما يتوقع منه أن يلتفت إلى عذابه ومعاناته المأسوية التي يكاد تاريخ الفلسفة أن يخلو منها (كما تقول ملاحظة عابرة وعميقة لفيلسوف الحياة والاجتماع جورج زيميل ١٨٥٨ - ١٩١٨) ، وذلك قبل أن «يلورها» في نسق فكري مترابط يعكس - بالأفكار - واقعه الممزق المضطرب . . . وليس معنى هذا أن نطالب «المتفلسف» العربي بأن يكون شاعرا وفنانا ، ولا حتى بأن يكون باحثا ميدانيا ، بل معناه أن نطالبه بالبده من التجربة الحية ، ومشاركة «الناس» (الذين طالما تجاهلهم الفلاسفة) مواقفهم وتجاربهم واختياراتهم . . . إلخ بما هو مواطن وشريك ، قبل تحليلها وتفسيرها وردها إلى شروطها وأسسها الأولى . فالفلسفات الكبرى تؤكد أنها لم تُلْأبدا من قدر من المشاركة في «الواقع» والتعاطف معه أو الاندهاش منه ومحاولة تجاوزه ونقده والشك في أوضاعه ، وأنها لم تنفصل عنه تماما ولا قصّرت في القيام بدورها النقدي له بأساليبها الصورية والتعميمية المجردة وغير المباشرة . وربما تكون مشاركة الناس حياتهم ، وتبصيرهم بحقيقتهم وحقائق واقعهم ، وتقديم دليل عقلي وعملي يوجه تفكيرهم واعتقادهم وسلوكهم ، ويساعدهم على «صنع» حاضرهم وتشكيل مستقبلهم ، إلى غير ذلك من مهام معرفية وأخلاقية وجمالية ، ربما تكون هذه وغيرها هي بعض الواجبات الملقة على كتفي «سقراط العربي» الذي صهرته نيران المحنة^(٣) . ولو تمعن القارئ في الحكم والأمثال الشعبية والأقوال السائرة على ألسنة البابليين في هذا الكتاب ، لعرف أن استخلاص الصور والمبادئ «القلبية» الكامنة فيها وفي نظائرها عبر التاريخ العربي وفي كل آدابه الشعبية ، ثم صياغتها في نسق فكري يبدأ من التجربة القديمة المتجددة مع صور الطغيان على اختلاف أبعاده وظروفه ، لو فعل ذلك وبدأ من هذه البداية «الاستقرائية» لأمكن القول إنه قد بدأ أيضا في وضع قدميه

على الطريق الطويل نحو فكر عربي مستقل ونابع من واقعه، ومتحرر من القوالب الجاهزة التي طالما حشر فيها رغم أنفه.

٥ - لقد كتبت الصفحات الأولى من التمهيد العام لهذا الكتاب (تحت عنوان: حكمة بابل، فلسفة هي أم حكمة؟) وفي «خلفيتها» بعض الأفكار السابقة. وكان هدفي منها هو تفنيد الرأي الشائع - صراحة أو ضمنا - بين معظم مؤرخي الفلسفة الغربيين وأتباعهم من الشرقيين، وهو أن الفلسفة - بمعناها العقلي والمنهجي الذي اتخذته منذ نشأتها مع العلم، ومحاولاتها للانفصال عن الدين والأسطورة، في مجتمع دولة المدينة اليونانية الحرة - شيء غربي محض، وأن «حكمة» الشرق - الدينية والأخلاقية المتجهة في جملتها إلى الخلاص والتطهر والتوافق مع الطبيعة الخارجية أو الداخلية لا السيطرة عليها والتحكم فيها! - كانت في أفضل الأحوال مجرد تمهيد لها أو طرقا على بابها أو بشائر من نور فجرها، بحيث يستطيع المؤرخ الغربي أن يغفلها من حسابه دون أن يشعر بالخسارة أو بتأنيب الضمير!

وقد ناقشت بشيء من التفصيل هذا التمرکز الغربي حول الأنا المتسلطة والمسيطرة حتى اليوم على الباطن والظاهر والإنسان والطبيعة، وانتهيت كما انتهت قبلي صفوة من الباحثين الغربيين والشرقيين^(٤) إلى استحالة إنكار وجود «فلسفة» شرقية بالمعنى العام الذي يفهم من مجموعة الرؤى الكلية والمواقف التأملية في مغزى الحياة والموت، والخلق والمصير، والخير والشر، والعدل والظلم، والاختيار والجبر. . . إلخ، مهما جاءت هذه التأملات في الإطار الديني والأخلاقي الموروث، وفي لغة المجاز الشعرية والأسطورية. والحق إن هذه القضية تكاد اليوم أن تكون محسومة، إذ ترسخ الاقتناع لدى المنصفين المتعمقين من الغربيين أنفسهم بأن للحكمة الشرقية حقها المشروع في الوجود داخل الإطار النوعي الخاص بها. لكن الأهم من ذلك - في تقديري المتواضع -

هو المهمة الملقة على أبناء الشرق أنفسهم - والعرب بوجه خاص - في تشييد أبنيتهم النظرية وأنساقهم الفكرية والمعرفية التي تتبع - كما ذكرت - من تجارب واقعهم المأزوم، وتتمتع بقدر معقول من الاستقلال والخصوصية التي لا تنزلق إلى مهاوي التعصب، ولا تندفع إلى التطاول على «الآخر» بدلا من نقده نقدا حرا أميناً، أو التحدي الفج الذي تتردد صيحاته المتشنجة كثيرا في هذه الأيام. وأحسب أن مواجهة المعاناة القديمة المتجددة من الطغيان على اختلاف صوره تأتي في مقدمة هذه التجارب، كما أن محاولة «بلورتها» فكريا، كما سبق القول، يمكن أن تكون إضافة أساسية إلى الفلسفة أو «الحكمة العالمية» كما سماها «كانط»، وخطوة مهمة على طريق الأصالة المنشودة من جانب الشرقي الذي يواجه في الوقت نفسه محاولات ضارية مستميتة على كافة المستويات لتكريس تبعيته لنموذج الآخر المستغل المهيمن، كما يمكن أن تساعد على الخروج من مأزق الحكم عليه بالانتحار الحضاري والانقراض المعنوي «بفضل» طغاته المتخلفين و«لا - نظمهم» المتخلفة، وبأيديهم هم قبل أيدي الآخرين الذين نسارع باتهامهم بدلا من البدء بأنفسنا.

٦ - وأخيرا نصل إلى الكلام عن التفسير الذي توخيته لهذه النصوص القديمة بغية قراءتها قراءة كاشفة ومتعاطفة كما سبق القول. ومن الصعب الحديث عن فلسفة ذات مناهج متعددة (وهي فلسفة التفسير أو الهيرمينوطيقا) تعبر كذلك عن رؤى ومواقف مختلفة من تجربة النص وطرق تأويله وقراءته وقراءة مؤلفه ومتلقيه جميعا وشروطها الموضوعية والمنهجية التي لا تستغني عنها أية تجربة علمية، مهما تعذر الفكك من طبيعتها الذاتية والتاريخية التي يفرضها تلاقي آفاق التفسير السابقة وتفاعلها. والواقع أن أصحاب هذه الفلسفة مازالوا مشغولين بالإشكالات النظرية والمنهجية المرتبطة بتأسيس هذا النظام المعرفي الجديد، وما زالت آراؤهم التي ينطلقون منها في

التفسير شديدة التباين: فمن أنطولوجية - فينومينولوجية - أو ظهورية في الوعي والشعور الحدسي الذي يتجه لرؤية الحقائق والماهيات والمقومات الأساسية رؤية حية (هيدجر)، إلى «خبرية» تجريبية تعتمد على تكشف الحقيقة بعيدا عن المنهج «العلمي» وتصورات الموضوعية الحديثة، وعلى انصهار أو تلاحم آفاق التفسير الذاتية في التقريب بينها رغم الحواجز الفاصلة (جادامر)، إلى تطويرها للتفسير بحيث يصبح منهجا عاما لفهم المعنى الكلي في العلوم الإنسانية (إميليو بيتي)، إلى الاهتمام بـ «المصالح» المتضمنة في أفعال المعرفة والتواصل اللغوي ونماذجها (هابرماس)، وعلاقة هذا كله بالمأثور اللاهوتي والرومانسي في تفسير النص الديني والأدبي والتاريخي، وإن لم يمنع هذا من الاتفاق بينهم بما يشبه الإجماع على رفض النزعات الطبيعية والوضعية الساذجة في المعرفة والوجود، وتبنيهم في كل الأحوال (باستثناء هانز ألبيرت - تلميذ بوبر وصديقه - ونزعتهم العقلانية والطبيعية في المعرفة) للنزعة الإنسانية (الأنثروبولوجية) والفردية في فهم الكيان التاريخي والذاتي الذي نسميه النص من داخله بوصفه كيانا إنسانيا متفردا يختلف عن كل ما هو طبيعي وموضوعي، ويقتضي في تجربته وتفهمه وتفسيره مناهج مختلفة عن مناهج التحليل والتعليل في العلوم الطبيعية (وذلك على نحو ما أكد «دلثاي ١٨٣٣ - ١٩١١» أحد رواد فلسفة الحياة التي تقوم عنده على «التفهم الكلي» لما هو متفرد في الإنسان والتاريخ وعصور الحضارة ونماذج الأدب والفن . .)

ولما كان المجال لا يسمح بالخوض في هذه المشكلات النظرية والمنهجية، فقد اقتصرنا على تقديم نبذة شديدة الإيجاز عن هذا الفرع المعرفي الجديد^(٥)، لعلها أن تلقي شيئا من الضوء على فلسفة التفسير التي اكتفيت منها بالجانب الذي يتجاوب مع نزعتي إلى التعاطف مع هذه النصوص أو غيرها فيما قدمت من قبل من دراسات ومقالات، وذلك قبل أن أعرف عن

تلك الفلسفة شيئاً يمكن أن يرقى إلى مستوى المعرفة بالمعنى الدقيق . . .
ويبقى التفسير الذي حاولته لنصوص الحكمة البابلية عملية استعادة
إبداعية للنص الذي ألفه أو دونه الشعراء والكتاب البابليون، مع وضع
المصاعب والمحاذير التي ذكرتها مرارا في ثنايا هذا الكتاب موضع الاعتبار
باستمرار: كالجهل باللغة الأصلية والكتابة المسارية، وتعذر أي محاولة
لاستكناه أعمال النص بصورة مرضية من نواحيه الدلالية والإشارية، بجانب
الفروق الشاسعة التي تفصل المفسر لهذا النص عن مبدعيه ومتلقيه
الأصليين من حيث الزمان والسياق الحضاري والديني والمعرفي . . . الخ،
الأمر الذي يجعل من الصعب - إن لم يكن من المستحيل! - تفهم الحالات
والمواقف النفسية والذهنية التي جربوها وقصدوا إليها، ناهيك عن تقمصها
واستعادتها . . . ومع ذلك فإن هذه المصاعب التي لا يُستهان بها لم تثني عن
محاولة الحدس بـ «الرسالة» التي أراد الكاتب أو الكتاب الأصليون تبليغها،
رغم المحاذير الصريحة والخفية التي قيّدت حريته في التعبير عن تلك
الحالات والمواقف وتجسيدها في أشكال موضوعية مقروءة أو مسموعة (راجع
التمهيد العام، الجزء الخاص بمفهوم الأدب والإبداع).

٧- وأياً كان الرأي في هذه القراءة لنصوص الحكمة البابلية وتفسيرها،
فسوف تبقى مجرد إمكانية مفتوحة على إمكانيات قراءات وتفسيرات أخرى ربما
يقدر لها أن تكون أكثر توفيقاً وأقرب إلى الموضوعية والدقة في استخدام الأدوات
العلمية والمنهجية والنقدية . والمهم أن «خطاب» هذه النصوص قد ترددت
معانيه - أو على الأقل ما فهمته واستشعرته منها! - على ضوء رؤيتي للوجود
العربي المأزوم، ومن خلال تجربتي وتجربة أبناء جيلي الذين قضوا معظم
عمرهم في ظل اللاحرية والاستبداد . وأحسب أن أدنى مشاركة في «روح» هذه
النصوص يمكن أيضاً أن تشاركني في جزء من تفسيري إن لم يكن فيه كله،

وربما أيدتني فيما ذهبت إليه من آراء حول الطغيان والضرورة لمواجهته وتجاوزه على مستوى الفكر والعمل^(٦).

٨- وأخيرا فقد حاولت قدر طاقتي أن أوازن كفتي الذاتية والموضوعية، والتعاطف والإنصاف، وألا أجازف بأي تعميم أو إسقاط قبل تجربة النصوص نفسها، متحاشيا فرض أي أحكام مسبقة على حضارة نعتز بكل جميل وجليل فيها، كما نخضعها للتفسير والنقد شأنها شأن كل ما أنجزه الإنسان في التاريخ.

وإني لأتمنى أن يكون هذا الكتاب دعوة مفتوحة لإعادة قراءة نصوصنا القديمة والوسيطه والحديثة، بعد محنة مروعة تقتضي من الجميع نقد كل شيء على الإطلاق ومراجعته مراجعة جذرية، حتى لا تتكرر في حياتنا أو حياة أولادنا وأحفادنا - لا قدر الله - محن أخرى أدهى وأمرّ. والنقد في تقديري هو الباب الوحيد الذي ننفذ منه إلى الوعي والتقدم والتحرر والتغيير وسائر القيم التي يسعى خيرة أبناء هذا الجيل لترسيخها، ولا يسامون من الدعوة إليها والحديث عنها، مهما قيل عن حديثهم وتفكيرهم إنه ضرب من تمنيات «اليوتوبيين» وأحلامهم التي لم ينجح معظمهم حتى الآن في تجسيدها في مواقف عملية وأنظمة وأشكال موضوعية ونسقية. . فهل آن أو أن تحقيق هذه الأحلام بالأفعال الواعية وفي طبيعتها فعل النقد والتفسير؟.

ألا يقتضي هذا أن تكتمل معرفتنا بحاضرنا وواقعنا من خلال معرفتنا «بتحقيقات» ذاتنا التاريخية عبر العصور، وتصميمنا على إرادة «صنع» المستقبل الذي يولد «هنا» ويبدأ «الآن»، أي تصميمنا - كما أكدت أكثر من مرة - على البدء من بداية البدايات؟

ألا يستوجب كذلك - من واقع ما يجري على الساحة الثقافية منذ سنوات

من مناقشات ومجادلات حول الحرية والتغيير والتنوير لم تخل في بعض الأحيان من التشنج والعدوانية وإدانة الآخرين — أن يبدأ بعض دعاة هذه القيم الغالية بأنفسهم قبل أن يفكروا في تغيير غيرهم وتغيير واقعهم؟!

وفي النهاية أرجو أن يكون هذا الكتاب بدوره مجرد بداية تتبعها خطوات أوفر حظا من العلم والتدقيق والتحقيق . وإني لأشكره سبحانه إن كنت قد وفقت ، وأسأله العفو والمغفرة إن كنت قد أخطأت ، فمنه وحده الخير والسداد ، وإليه ألتجأ ، وإليه المصير.

القاهرة والكويت

في شهر أبريل ١٩٩٢

عبدالغفار مكاوي

الهوامش

- ١ - وذلك في المقدمة التي صدر بها ترجمته للمحمدة جلعجاميش (مطبوعات جامعة الكويت ١٩٩٤) وفي المسرحية الملحمية التي استوحاها منها (وظهرت في سلسلة كتاب الهلال، العدد ٤٩٤، شعبان - فبراير ١٩٩٢ تحت عنوان: هو الذي طغى - محاكمة جلعجاميش) وفي بحث بعنوان «جلعجاميش وجذور الطغيان، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٤٢، شتاء ١٩٩٣).
- ٢ - تربط هذه الحالات القليلة في تاريخ الفلسفة الغربية بأسماء مذاهب ومدارس وشخصيات نذكر من أهمهم الكليبيين - وبخاصة ديوجينيس ومصباحه الشهير - والرواقين وسقراط وديكارث وفيثته وماركس وبعض «النفعين» والواقعيين السذج والجدد والبراهميين أو العاملين وأصحاب الموقف الطبيعي أو الإدراك الفطري من التحليليين المعاصرين - مثل جورج مور بوجه خاص وأتباعه - والتقنيين من الجدلبيين الاجتماعيين من مدرسة فرانكفورت الذين دارت أفكارهم حول اغتراب الفرد «وتشيته» نتيجة القمع والهيمنة والقهر في ظل الأنظمة الرأسمالية والشمولية في المجتمعات الصناعية المتقدمة. وقد ارتبطت في تراثنا الفكري - الفلسفي والكلامي والصوفي - إلى حد ما بأسماء عدد من الفلاسفة - مثل الفارابي وإخوان الصفا وابن رشد - والمتصوفة والفقهاء وفلاسفة التاريخ والاجتماع كالمعتزلة والحلاج وابن تيمية وابن خلدون. والأمور يحتاج بطبيعة الحال إلى مزيد من البحث والاستقصاء.
- ٣ - راجع لكاتب السطور: لم الفلسفة؟ الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨١، ص ٤٩ وبعدها، ص ٦٧ - ٨٧.
- ٤ - راجع على سبيل المثال لا الحصر المقدمتين اللتين كتبهما الدكتور فؤاد زكريا لترجمته لكتاب برتراند راسل حكمة الغرب بجزيائه، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٦٢، ٧٢، الكويت.
- ٥ - لم يعد هذا الفرع المعرفي مجهولاً في لغتنا، لا من الناحية النظرية ولا التطبيقية، وذلك بفضل الجهود الطيبة لبعض أساتذة اللغة والنقد الأدبي والفلسفة عندنا، وإن تكن حتى الآن قليلة ومحدودة بالقياس إلى المساحة التي تشغلها فلسفة التفسير - أو التأويل كما يسميها بعضهم - في الفكر الفلسفي المعاصر. ونجدد الإشادة بجهود الأساتذة والدكاترة نصر حامد أبو زيد في تفسيراته - أو تأويلاته! - لنصوص ابن عربي والمتكلمين والنحويين والمفسرين المسلمين، ولقائه الهام عن الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص (مجلة فصول للنقد الأدبي، ١٩٨٥) وعاطف جودة نصر في كتابه عن النص الشعري ومشكلات التفسير (القاهرة، مكتبة الشباب، ١٩٨٨) بجانب العدد الخاص من مجلة «ألف» مجلة البلاغة المقارنة، التي يصدرها قسم الأدب الإنجليزي والمقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨).
- ٦ - مبلغ علمي أننا لا نملك حتى الآن بحثاً نقدياً وعلمية دقيقة لنظم الطغيان والقهر على اختلافها في تاريخنا الطويل، وإن توافرت الدراسات والقراءات العديدة للنظم المعرفية والفكرية والثقافية، وتنوعت حظوظها من الدقة والموضوعية أو من التشوش والاضطراب. إننا نفتقد اليوم أمثال هذه الدراسات النقدية والتحليلية للعقل التاريخي والسياسي التي أصبحت بعد الحقبة مطلباً ملحاً لن

يعجز عن تحقيقه القادرون المتمكنون؛ هؤلاء الذين يعلمون أن مثل هذه الدراسات ناذج عديدة عند الآخرين الغربيين، ومنها دراسات ميشيل فوكو المعرفية أو «الحفرية» للجنون والجريمة وأنظمة الرقابة والعقاب، ودراسات يورجين هابرماس عن تحولات الرأي العام الأوروبي منذ القرن السابع عشر. وأحسب أن الأمر يحتاج إلى تكاتف الدارسين لبلورة فكر سياسي عربي بالمعنى العلمي والفلسفي الدقيق.



تمهيد عام

يضم هذا الكتاب نصوص الحكمة البابلية التي حفظها الزمان على الألواح الطينية بالخط المسماري، واستطاع علماء الآثار واللغات السومرية والآكدية (البابلية والآشورية) - بعد جهود مضيئة رائعة استمرت زهاء قرن ونصف قرن - أن يقدموها في أصولها الأولى أو في ترجماتها المختلفة إلى اللغات الأوروبية الحديثة. وهو يتابع نصوص هذه الحكمة على اختلاف أشكالها وأساليبها في أدب وادي الرافدين الذي لم يفصل عن حضارته الدينية بوجه عام، فيبدأ بأهم نصوص الحكمة وأشهرها، وهي النصوص الثلاثة المعروفة في التراث البابلي والعالمي تحت هذه العناوين والأسماء: «لأمتدحن رب الحكمة» (ويعرف أحياناً باسم أيوب البابلي أو بالكلمات التي يبدأ بها الأصل وهي «لدلول - بيل - نيميقي»)، والحوار بين المعذب والصديق، وحوار السيد والعبد. ثم ينتقل إلى «تجليات» هذه الحكمة في النصائح والنواهي التي كان يوجهها الآباء والحكماء لأبنائهم أو للأمراء الذين عهد إليهم بتربيتهم، وفي التراتيل والضراعات الدينية لبعض الآلهة، والمناظرات الأدبية والحكايات الخرافية على لسان النبات والحيوان، حتى يصل إلى «الحكمة الشعبية» التي تظهر في الحكم والأمثال والأقوال السائرة.

ويبدأ الكتاب بمدخل إلى الحكمة البابلية يستهل بمحاولة تحديد مفهوم الحكمة وتمييزه عن مفهوميها في أسفار العهد القديم وفي التراث العقلي والمنهجي اليوناني الذي اصطُح على تسميته بالفلسفة. ويتبين من ذلك التحديد أن مفهوم الحكمة لم يقتصر على البراعة في طقوس السحر والعبادة

وطرد الأرواح الشريرة من أبدان المبتلين بالمرض والعذاب، وإنما اتسع في نصوصها المتنوعة فاشتمل على معان أخلاقية، وتأملات كونية، ومشكلات عقلية عبرت في صور مختلفة عن رؤية الإنسان في حضارة أرض النهرين للوجود والمجتمع، والخير والشر، والعدل والظلم والمصير.

ويتبع «المدخل» أصول «حكمة بابل» عند السومريين^(١) الذين قدموا النموذج الحضاري والثقافي الذي بقي حياً مؤثراً حتى بعد زوال دولهم، وخراب مدنهم وانقراض شعوبهم. فالمعروف أن البابليين والآشوريين قد أخذوا عن السومريين نظام الكتابة بالخط المسامي، كما نقلوا كنوزاً ثمينة من أدبهم وديانتهم وأساطيرهم في الخلق والبعث، ومن أشكاهم الفنية وأجناسهم الأدبية، ثم طوروها بعد ذلك في أعمال أكثر نضجاً وثراء، (وأشهر الأمثلة على ذلك هي ملحمة «جلجاميش» التي أقام البابليون على أصولها القصصية السومرية بناء ملحماً رائع الكمال والجلال).

بيد أن تفكير البابليين ونظرتهم إلى الحياة والعالم قد اختلفا مع مرور الزمن وتحت تأثير عوامل التغير والتطور السياسي والاجتماعي والثقافي عن تفكير السومريين، كما تغير تفكير البابليين أنفسهم وتصورهم للعالم والقيم، وموقفهم من العلاقة بين الإنسان والآلهة منذ الألف الثانية قبل الميلاد، بعد أن اتخذت الآلهة ملامح إنسانية واضحة، و«أسقط» الإنسان قيمه وقوانينه الأخلاقية والتشريعية على الكون في مجموعه، وبدأ - كما قلت - في التساؤل عن معاني الخير والشر، والعدل والظلم على المستوى الإلهي والكوني والبشري، وعن ذنبه فيما يصيبه من مصائب على الرغم من تقواه وطاعته المطلقة للآلهة. ويتبع «المدخل» بشيء من التفصيل الأسباب المحتملة لهذا التطور الذي تمخضت عنه أروع نصوص الحكمة البابلية المعبرة عن المشكلات العقلية والأخلاقية والوجدانية التي اشتدت حدتها حول الألف الأولى قبل الميلاد،

وعن نزعات الشك والحيرة والتشاؤم و«التعب الحضاري» التي تصورها النصوص الأساسية الثلاثة التي سبق ذكرها، والتي تتناول قضية اضطهاد الأبرار الصالحين، إلى جانب معالجتها مشكلة الموت الذي يبدو أنه كان منذ العصور المبكرة هو «الظلم الأكبر» عند السومري والبابلي، لاسيما إذا تذكرنا الصورة المظلمة المرعبة التي لازمتها عن العالم السفلي أو «أرض اللاعودة»، وتفكرنا في الصورة الفاجعة المؤثرة التي تقدمها «جلجاميش» - في بعض القصص السومرية المجتزأة التي بقيت منها، أو في الملحمة البابلية - عن صراع الإنسان لمقاومة الموت وشوقه الجارف إلى الخلود.

ويحاول الكتاب أن «يقرأ» هذه النصوص المهمة قراءة متفهمة متعاطفة، بعيدة بقدر الإمكان عن التسرع في إطلاق الأحكام «القبليّة»، والتعسف بفرض الآراء والتفسيرات التي تصبها في قوالب وأطر ووجهات نظر غريبة عنها. ولذلك تلجأ إلى تجربتها تجربة باطنة تعتمد على استشعار روح النص ودلالته ورسالته من داخله، مع وضعه في سياقه التاريخي والاجتماعي المحدد، وتوخي الدقة والحذر والالتزام بآراء الثقة في كل الأحوال. ولا شك أن «الذات» القارئة لم تستطع أن تحقق هذا النهج التأويلي (أو الهيرمينوطيقي) المباطن على الدوام، إذ منعها من ذلك عجزها - الذي لا بد من الاعتراف به والاعتذار عنه! - عن قراءة النصوص في لغتها الأكديّة الأصليّة، واضطرابها في بعض الأحيان إلى قراءتها على ضوء المحنة التاريخيّة والحضاريّة الراهنة التي تعانها «الذات» العربيّة الجماعية والفردية على السواء.

وقد كان من الطبيعي أن تواجه مثل هذه القراءة - التي تتحاشى التعميم وإطلاق الأحكام المتسرعة بقدر الإمكان - بصعوبات ومشكلات لا يستهان بها. فهناك مشكلة الإطار التاريخي والحضاري الذي يفترض الإلمام به قبل الشروع في المحاولة. ومع أن هذا الكتاب ليس تاريخاً لحضارة

أرض الرافدين ، فإن قراءته لا تستغني عن قدر من الإلمام بتاريخ هذه الحضارة ، في خطوطه المجملّة وعصوره الأساسية . ولذلك وضعت في بدايته لوحة زمنية موجزة تبين أهم عهوده وسلالاته وملوكه ، ولوحة أخرى بمعالم التطور الأدبي والفكري في مراحل التاريخ والسياسية البارزة ، مع خريطتين تساعدان على تعرّف جغرافيته التي لم تتوقف عن الحركة والتغير ، ومواقع أهم الدول والمدن الأثرية وأسمائها القديمة والحالية . غير أن المشكلات التي تتصل بالمنهج والمفاهيم والتصورات كانت في واقع الأمر أصعب وأدق . ولست أدري إن كنت قد اهتمت فيها إلى الصواب ، إذ يكفيني - وأنا الغريب عن مجال التخصص اللغوي والأثري - أن أطرحها وأوجه النظر إليها ، لعلها أن تثير لدى المهتمين أسئلة وإشكالات أخرى تتعلق بترائنا و«هويتنا» وجذورهما الممتدة في حضارتنا وتاريخنا القديم ، أو في عصورهما المختلفة ومراحلهما المتتالية بوجه عام (وهي التي لم تزل بحاجة إلى قراءات تفسيرية أو «تأويلية» متعمقة لنصوصها وشواهداها المختلفة في سياقاتها التاريخية والاجتماعية المحددة) .

وتتركز المشكلات والإشكالات التي رأيت من الضروري التعرض لها في هذا التمهيد العام في عدد من الأسئلة التي سأحاول الإجابة عنها بقدر طاقتي وعلمي المحدود : حكمة بابل ، فلسفة هي أم حكمة ، مفهوم الأدب ودور الإبداع أو المبدع فيه ، معنى التاريخ وهل هو من صنع الآلهة أو البشر الفانين ، والأسطورة - مغزاها عند أهالي أرض النهرين القدماء وإمكانات التفسير والاستكناه لدينا نحن .

وأخيرا تأتي قضية استلهام هذا التراث القديم ومدى ماتحقق منه عند بعض المبدعين ومايرجى أن يتحقق .

١ - حكمة بابل : فلسفة هي أم حكمة؟

لو نظرنا في أغلب الكتب التي وضعت عن تاريخ الفلسفة لوجدنا أنها إما أن تتجاهل الفلسفة الشرقية تماما، وإما أن تكتفي بنبرة موجزة عن أهم الاتجاهات والمدارس في الفلسفة الهندية والصينية^(٢)، مع إغفال «الحكمة القليلة الشأن» عند المصريين وسكان أرض الرافدين القدماء والعبرانيين كل الإغفال، أو تذكرها في أفضل الأحوال بصفحة أو فقرة وحيدة أو سطور قليلة، وحجة مؤلفي هذه الكتب أن هذه الحكمة لا تؤلف نسقا مترابطا يشبه تلك الأنساق العقلية المتكاملة التي نجدها في بعض المدارس الفكرية في الهند والصين، وأنها لا تسمو إلى مستوى التفكير المنهجي والبرهاني الذي تميز به اليونان، وحاولوا أن يؤكدوا استقلاله عن الاعتقاد الديني والخيال الأسطوري والتعبير الشعري الوجداني.

ولو تأملنا ما قاله كائط العجوز (١٧٢٤ - ١٨٠٤) في إحدى رسائله من أن جهده الفلسفي كله قد انحصر في محاولة الإجابة عن ثلاثة أسئلة هي : ماذا يمكننا أن نعرف؟ ماذا ينبغي علينا أن نعمل؟ ماذا يحق لنا أن نؤمن به أو نأمل فيه؟ لكي تكتمل الأسئلة الثلاثة في هذا السؤال : ما الإنسان؟ - لكان في إمكاننا أيضا أن نطرح الأسئلة السابقة - بالنسبة لبدايات التطور العقلي للإنسان - على غير الترتيب الذي أراده كائط أو على العكس منه . فلا بد أن الإنسان قد بدأ بالتساؤل عن حقائق الميلاد والموت والمصير أو عن ألغازها، كما تفكر في القوى الخفية التي تفوق وجوده ومعرفته، كالألهة التي تمثلت له في الظواهر الطبيعية المخيفة، وفي الأرواح والشياطين، وفي قواعد السلوك الصحيح والفعل الأخلاقي أو الفعل النافع، قبل أن يسأل بطريقة نظرية مجردة عن طبيعة الوجود أو طبيعة المعرفة ومجالاتها وحدودها . وإذا كان كل مفكر وكل عصر يقدم إجابات عن الأسئلة الكبرى المتعلقة بالوجود والموت

والحرية والخير والشر. . . إلخ، فقد قدم حكماء بابل أيضا إجاباتهم. صحيح أنها صيغت بلغة شعرية ومجازية وأسطورية مختلفة عن لغة «المقال» البرهانية، ولكن هذا ليس سببا كافيا لتجاهلها والتقليل من شأنها، ولا يسوِّغ استبعادها وإخراجها من دائرة «التفلسف» بمعناه العام بحجة أنها لم تصب في قالب «اللوجوس» القياسي والمنطقي الصارم.

ويجدر بنا قبل الخوض في هذه القضية أن نستمع إلى شهادة مؤرخ منصف للفكر الشرقي القديم حيث يقول: «لا يوجد في هذه الأيام إنسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما، وشعوب أوروبا في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفي. ففي جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد وظهرت أشعتها جليا، وانتشرت في شتى الأنحاء. وبما أن هذه المواطن لم تكن منفصلة بعضها عن بعض، كما ظنَّ في الماضي، فيجب الاعتراف بأن تفكير الغرب لا يكفي نفسه بنفسه، وأن تفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي»^(٣).

ولم يعدم التفكير الفلسفي في الشرق القديم من ينصفه ويرد إليه اعتباره من بين مؤرخي الفلسفة الغربية أنفسهم. وأقرب الأمثلة على هذا وأكثرها إشراقا تلك المقدمة التي كتبها الأستاذ «إميل برييه» لكتاب الأستاذ ماسون - أورسيل الذي اقتبسنا منه السطور السابقة، والذي قصد به أن يكون تصديرا لتاريخ الفلسفة المشهور الذي ألفه الأستاذ «بريه» وتمة له. وقد أشار «بريه» في مقدمته إلى الصعوبة المزروجة التي تواجه دراسة تاريخ الأفكار وتطورها في الشرق: فالفلاسفة يعوزهم الإعداد اللازم للقيام بهذا العمل، وعلماء فقه اللغة لا يميلون في أغلب الأحوال لدراسة تاريخ التفكير الفلسفي. . . ومن الضروري، لإدراك أهمية البحث في الفكر الشرقي وفائدته، أن نعرّف الفلسفة تعريفا يتجنب

الإسراف في التجزئة والتحيز. وإذا كانت الفلسفة، كما سهاها اليونان، لم توجد إلا في التراث الإغريقي والتراث الغربي الذي يقوم عليه، فلا الفلسفة، ولا موضوعها، قد وجدا بالمعنى الدقيق في الهند أو الصين، ولا من باب أولى في مصر والممالك الآسيوية القديمة. ثم يعترف الأستاذ «بريه» بأن عزل التراث الغربي عما أثر عن الشعوب الشرقية من معارف وتفكير، معناه «الحكم على أنفسنا» بعدم فهم ذلك التراث الفلسفي الغربي نفسه، شأن من يعجز عن فهم نهاية لحن فصل عن بدئه واستهلاله^(٤). والواقع أنه ليس من السهل العثور على أصول هذا اللحن، ولكن من الممكن الاقتراب منها لإدراك الظروف والشروط المشتركة للفكر الأوروبي الآسيوي، وفهم الحركات الكبيرة التي جابت العالم من أحد طرفيه للآخر. وهنا يستشهد «بريه» بعدة حقائق ساطعة: تفجر الروح الشرقية عند بعض الفلاسفة السابقين لسقراط وعند أفلاطون نفسه، الأصل السامي لمعظم الفلاسفة الرواقيين، الجو الديني الذي نمت فيه الأفلاطونية المحدثة، غزو المذهب المانوي الإيراني الأصل - والثناوية الزرادشتية من قبله - للعهود الأولى من الفكر الغربي، «ومن ثم يكون من السذاجة الظن بأن كل هذا مرجعه إلى تقدم العبقريّة الإغريقية تقدما منطقيا حتميا».

ويشير الأستاذ «بريه» إلى ثلاث نقاط جديدة بالاعتبار فيما نحن بصددده من الحديث عن مكانة الحكمة البابلية بوجه خاص في تاريخ الفكر الفلسفي: أولها أن الإدراك الواضح للروابط والعلاقات المتماثلة بين المذاهب والآراء في الشرق والغرب لا يتم عن طريق الحكم المتعسف على أوجه التشابه بينها، بل عن طريق الصلات التاريخية المؤثرة القابلة للمراجعة والتمحيص (وهو مبحث لم نتقدم فيه بصورة جادة إلى اليوم!).

وثانيهما ضرورة الاعتراف، بجانب بعض العناصر المشتركة التي انتشرت هنا وهناك، بوجود عناصر أخرى ذات «أصالة جذرية» تجعلها غير قابلة

لانتقال من حضارة إلى أخرى . وإذا كان «بريه» يمثل لذلك بأصالة الفكر الهندي والصيني ، فإن الفكرين الرافدي أو المصري القديم لا يقلان عنهما أصالة وخصوصية . والنقطة الثالثة التي تستحق الانتباه إليها هي أن الوثائق والأسانيد التي يعتمد عليها المستشرقون (والمقصود بهم هنا الباحثون في حضارة الشرق وفكره سواء كانوا من الغربيين أو الشرقيين) لا يمكن أن تقارن من حيث طبيعتها بالوثائق والأسانيد التي يستخدمها مؤرخو الفلسفة الغربية . فالأولى أدنى إلى التي يستعملها الأنثروبولوجيون ومؤرخو الديانات والعلوم والفنون والصنائع من طقوس دينية ، واحتفالات ، وأساطير ، واختراعات فنية ، إلى غير ذلك من العناصر التي تستطيع دون سواها أن تساعد على إلقاء الضوء على تفكير الأقدمين من سكان أرض الرافدين ومصر وإيران ، وعلى ما يسميه الأستاذ «ماسون - أورسيل» بفلسفتهم «الضمنية» ، والأمر في هذا لا يختلف تقريبا فيما يتصل بالشعوب الأكثر تطورا في الهند والصين .

وطبيعي أن الأصول المشتركة للتفكير الشرقي والغربي وعلاقات التأثير والتأثر المتبادلة بينهما لا تنفي الحقيقة الواقعة ، وهي أن طريقة النظر والاستكناه الروحي ليست واحدة فيهما . ولعل هذا أن يكون هو السبب في لجوء مؤرخ الفكر الشرقي إلى استخدام كلمات ذات معنى أوسع وأكثر إبهاما من كلمة «فلسفة» - المحددة بتاريخها العقلي والمنهجي منذ اليونان إلى اليوم - للدلالة على موضوع بحثه ، وهي كلمات الفكر أو الحياة الروحية أو الحكمة . . . وبلا شك أن دافعه إلى ذلك هو أن معظم النظريات والمذاهب والآراء التي نجدها في الشرق عن الوجود والقيم والنفس وما بعد الطبيعة والمعرفة ذاتها قد نشأ في الأصل عن طقوس دينية واجتماعية ، وممارسات روحية وسحرية وعملية ، بحيث صارت تلك الآراء والمذاهب مع الزمن صورا فكرية - منطقية ورمزية ، تبلورت فيها تلك الطقوس والممارسات التي امتزج فيها الدين والشعر

والسحر والأسطورة والاحتفال ، وكان الغرض منها هو «الخلاص» أو «الفناء» والاتحاد بالكائن الأعلى أو بالكل ، أو إعادة التجانس والتوافق بين الإنسان والعالم وبينه وبين المجتمع ، أو إصلاح نظم السياسة والأخلاق والتربية من داخل الفرد قبل كل شيء ، أي تحويل الروح وتغيير الكيان الإنساني بأكمله بصورة فعالة ، وليس مجرد المعرفة النظرية لذاتها (كما كانت الحال في فلسفة اليونان في معظم عصورها ومدارسها) ، ولا جعل الإنسان هو «مالك الطبيعة وسيدها والمسيطر عليها» (كما حدث في التفكير الغربي منذ عصر النهضة إلى عصرنا الحاضر ، مع استثناءات صوفية عرفانية ، أو رومانتيكية ووجودية ، أو تأويلية «هيرمينوطيقية» لا تقلل بحال من تفوق مبدأ السيطرة على العالم الذي أصبحت «التقانة» الحديثة بقدراتها الهائلة بالنسبة إليه أشبه بالطفل المعجز الجبار الذي يلعب بالنار ، أو بالثمرة الحلوة المرة التي نضجت على فروع شجرة الفلسفة والعلم المنهجي).

لا شك أن الأنظمة الفكرية الأولى المتعلقة بتركيب الكون وحقيقة الإنسانية قد بدأ تصورهما لأول مرة في مراكز الحضارة والثقافة التي ارتفع ضوءها عبر الدول والعصور المتوالية في أرض ما بين النهرين ، بالإضافة إلى الحضارتين الكريتية والمصرية اللتين كانتا بالنسبة لها كالمحيط بالنسبة للمركز. فتأسس المجتمع والدولة ، وبزوغ الضمير الإنساني ، وإصدار التشريعات والقوانين الإصلاحية ، وتصوير الآلهة المرتبط بطبيعة التربة ، وتجسيدها لقوى الطبيعة وظواهرها ، والوظائف الموكولة لأبناء الآلهة أو المفوضين عنهم من الملوك في تحقيق خصب الطبيعة وتنظيم الأحداث والدورات الكونية ، والتضحية بالقربان وارتباطها بتصور خلق الإنسان من الدم والطين ، وتطهره من دنس الشياطين والأرواح الشريرة للمشاركة في الطبيعة الإلهية ، ثم تمرده على الآلهة التي سمحت بشقائه وألمه رغم صلاحه وتقواه وعدم تقصيره في تقديم القرابين وغيرها من

فروض الطاعة ، وتساؤله بعد ذلك عن طبيعة الخير والشر ، والعدل والظلم ،
والقدر والحرية والخلود الذي استأثرت به الآلهة عندما سوّت طبيعته وكتبت
عليه الموت - كل ذلك قد ساعد على نشأة مشكلات مابعد الطبيعة عن
مشكلات الطبيعة (الأرضية والجسدية) ، وعن الجهود والطرق النفعية والعملية
(في التنجيم والسحر والوزن والكيل ومسح الأراضي) التي تطورت بدورها إلى
جهود تجريبية أكثر تنظيماً في الفلك والطب والحساب والهندسة . أضف إلى
ماسبق نصيب الفكر الرافدي في تكوين الفكر والعلم العالمي ؛ من الاعتقاد في
النظام الكوني وأثره في النظرية الخاصة بالزمن ومظاهرها الفلكية ، والإيمان
بالقضاء والقدر باعتباره قدراً كونياً ومصيراً بشرياً ، والفكرة الغامضة عن السماء
باعتبارها سقف العالم وأباه الذي ينفذ منه النور وتتساقط منه مع المطر بدور
الحياة التي تتلقاها الأرض وارتباط هذا بالملك الأعلى ابن السماء وأبي الشعب
(من «الانسى» أو «اللوجال» * السومري والملك البابلي ، إلى الفرعون المصري ،
إلى الإمبراطور الصيني) ، والنظرية الخاصة بالخصب والتوالد الناشئة عن
شعائر الفصول والمواسم الدورية ، والمتصلة بعقيدة الآلهة الأم أو إن شئت
بأسطورتها المحورية (مثل ننخور سنانج ونيئاخ ونيسو ومامي أوميمي عند
السومريين ، وأرورو خالقة البشر في ملحمة الخلق البابلية ، وبلت إيلي أو بعلة
أيلي التي ربما تكون هي عشتار البابلية أو أستاركة الكنعانية) ، وبدايات نظرية
الخلق في أساطير التكوين السومرية وملحمة الخلق البابلية ، ونظرية الخير
والشر ، والنظام والفوضى ، والسكون والحركة . . . إلخ .

ولو أطلقنا كلمة الفلسفة بمعناها الأعم على أية حكمة أو رؤية متسقة
وشاملة يكونها الإنسان عن نفسه وعن العالم والمجتمع ، وقضايا الأصل

* الانسي واللوجال كلمتان سومريتان تعنيان الحاكم أو الملك الكاهن الذي يجمع بين السلطة
الدنيوية والدينية .

والمصير والوجود والقيم ، وسائر القضايا التي يتساءل عنها بما هو إنسان يحيا في العالم ومع الناس . ويقلقه الموت وما بعد الموت ، أو على الصورة التي حصلها في وعيه ثم عبر فيها بمختلف وسائل التعبير عن تجربته بالواقع في مجموعه - لو فعلنا ذلك لكان من حقنا القول إن الفلسفة كانت حاضرة في وعي الإنسان منذ أن فرغ من مطالب الحياة المادية ومستلزمات الصراع الطبيعي وبدأ يعقل وجوده ويحدد علاقته بالعالم والآخرين ، حتى لو تم تعرّف مستوى هذا التعقل عن طريق تحليل «القول» الأسطوري أو الشعري ، واستخلاص بنية علاقاته الكامنة في صوره واستعاراته ورموزه وصيغته المجازية المختلفة ، ويكون علينا في هذه الحالة أن «نعجب» هذه الفلسفة الحية في خصوصيتها النوعية وسياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي المحدد ، وأن «نعاشها» و«نستحضرها» في كيانها التعبيري العيني الذي تجسده لغاتها وأساطيرها وملاحمها وتراثيلها وأغانيها وحكاياتها وخرافاتها وأمثالها وحكمها وسائر ما أبرزه علماء اللغة والتاريخ والآثار من شواهد رؤيتها وحكمتها . . ولا بأس على الإطلاق من استخلاص الأفكار المترابطة في هذه الحكمة الحية وبلورتها في نسق متكامل . لكن الخطأ كل الخطأ - في تقديرنا على الأقل - أن نأخذ على الحضارات الشرقية القديمة أنها لم تصب تجربتها بالوجود في قالب «اللوجوس» اليوناني - الغربي كما سبق القول ، وأن تبذل الجهود في تلمس «البذور الفلسفية التي أينعت فيما بعد لدى اليونان»⁽⁵⁾ ، بحيث يصبح التفكير الأسطوري والشعري والعلمي «العملي» مجرد تمهيد أثر تأثيرا لن يستطيع أحد اليوم أن ينكره لهذا «اللوجوس» ، وكأننا كان أشبه بتباشير الضوء المرتجفة المتعثرة التي سبقت إشراقة شمس العقل الإغريقي المنتصر ، أو كأنها هو الضلع الأول في مثلث جدل الروح أو العقل الكلي المطلق في مسيرته التاريخية و«الدرامية» الهائلة التي بدأت مع حضارات الشرق القديم (في الصين والهند فالإمبراطورية الفارسية بما فيها الحضارة البابلية

والفينيقية ومصر التي كانت بمنزلة «المركب» من العناصر السابقة، والمعبر والجرس إلى حرية هذا الروح أو العقل المطلق ووعيه بذاته بدءاً من اليونان والرومان حتى اكتماله عند الجرمان^(٦).

لا ضير كما قلت، من البحث عن علاقات التأثير والتأثر، بشرط أن يستند هذا البحث في كل الأحوال إلى قراءة الشواهد والأسانيد الأصلية قراءة متأنية، مع استخلاص بنيتها الخاصة والحذر من إدراجها تحت بنية أخرى أو إزاحتها فيها أو حتى مقارنتها بها. فالمشكلة مع أمثال هذه البحوث أنها تبذل العرق والجهد لإثبات أصالة الفكر الشرقي واستقلاله بمقاييس «اللوجوس» (العقل القياسي اليوناني) ومفاهيمه ومصطلحاته في أغلب الأحيان، وبهذا تكرر التبعية التي انطلقت أساساً للتحرر من نيرها، إذ تظل أسيرة لهذا العقل، مقيدة بنموذجه «المطلق» الذي لم يكن الفكر الشرقي سوى تمهيد أو إعداد له (قد لا يخلو من الروعة والجلال، وإن خلا من الفلسفة بمعناها المنهجية الدقيق) ومن ثم يقعون - عن قصد أو غير قصد - فيما أرادوا نفيه، ويهدرون الطاقة في شيء يهم الباحث الغربي قبل أن يهمننا، ويرفعون «اللوجوس» إلى مستوى المعيار والمقياس، ويتوجونه بأكاليل المجد التي هو في شغل عنها بإثبات تفوقه الساحق في هذا الميدان نفسه، وفي غيره من الميادين. أي أنهم يرتدون إلى جدل «هيجل» المتحيز المتعالي في تفسيره للتاريخ، وإلى أفكار «ليفى - بريل»^(٧) المشهورة عما «قبل المنطق» والعقلية البدائية، وآراء «هنري فرانكفورت»^(٨) وزملائه عن مغامرة العقل الأولى «قبل الفلسفة»، ورؤاه «الأسطورية» التي سبقت انفصال «الأنا» البشرية عن «الأنت» الطبيعية، واستقلال «الموضوعي» عن «الذاتي»، وزحف العقل المتحرر من أغلال المحرمات المقدسة.

وعلى الطرف الآخر نجد من الباحثين المخلصين من ييذل الجهد المضني في

طرح ثوب «اللوجوس» على الفكر الشرقي لستر «عوراته» الأسطورية، فيسمي تعدد الآلهة عند السومريين تعددا للأسباب، ويقسم هذه الأسباب إلى فئتين سلبية وإيجابية، ثم يقرنها برموز أخلاقية على الشر والفضى والعلماء من ناحية، وعلى الخير والنظام والنور والبناء من ناحية أخرى، وينظر إليها في النهاية نظرة «اجتماعية واقعية» باعتبار أن الآلهة يستهدفون خير الجماعة «عبر ألوان من النشاط الفكري جسدت الأحداث المتلاحقة للتطور التاريخي والمربط بعامل الزمن ولا صلة لها بقصص الخرافة»^(٩).

ثم يتجه إلى البابليين فيؤكد أن مسألة «الجوهر» قد احتلت موقعا في تفكيرهم، وأنهم قد أدركوا قانون العلية إدراكا واعيا عندما أضفوا النظرة الكونية الطبيعية على المجتمع الإنساني، وبذلك نجح المفكر «التأملي» في العراق القديم في توحيد النظرة الكونية الاجتماعية للحوادث الطبيعية والإنسانية، مما دفعه إلى تنظيم حياته الاجتماعية تنظيما لم يعرف في مكان آخر، بحيث جاءت إجاباته على المشكلات الطبيعية والاجتماعية متمتعة بكل مقومات التأمل الفلسفي^(١٠).

والغريب أن الباحث الكريم يستطرد بعد ذلك مباشرة فيقول: «ومن الخطأ الحكم عليها—أي على تلك الإجابات—بمنظور العصر، أو على ضوء نتائج البحث الفلسفي اليوناني «المكتمل على يد الأوروبيين»، وكأنه شعر بوقوعه في الخطأ فلم يحاول إصلاحه بل تمادى فيه. فقد أخذ يفسر مادة النصوص الأسطورية والملحمية والشعرية من خلال المفهوم اليوناني—الغربي عن الفلسفة، وكانت النتيجة أن وضعها في قوالب تأملية وعقلية مجردة من هذا القبيل: جدل الصراع في الطبيعة وثنائية التناقض الأصلي، تفسير الكون على أساس حيوية المادة وفي إطار وحدة وجود فيضية (في ملحمة الخلق البابلية)، التوصل لقانونين منطقيين «هما الذاتية والشبه»، استخدام «منهج البحث» المعتمد على القياس

والتمثيل، والتجربة والتركيب، والاستدلال والاستنتاج، تفسير الظواهر بلغة الزمان والمكان والعدد، القول بالأصل السرمدي للخلق الذي لم يتم من لا شيء، الارتقاء من الطبيعة إلى ما وراءها ومنح المبادئ أو الجواهر قوى تتناسب ودورها في الكون، إدراك العناصر الأربعة قبل اليونان، تأثير الحوادث الفلكية والكونية على مجرى الحياة في الأرض «بما يقترب من فكرة عالم المثل»، القول بالغائية في الكون والحياة والصراع الجدلي الذي ينتهي إلى الانسجام والنظام، القول بالهسيولي الأولى «اللامتعينة واللامحدودة» التي تكمن فيها بذور المخلوقات، أفكار التجسيم والحلول التي جسدت عناصر إلهية في قوى الطبيعة، القول بوجود قوانين ثابتة في الطبيعة والمجتمع توجهها وتسمى «الميات» ورفض المصادفة والعشوائية^(١١). إلى آخر هذه الأحكام التي تحاول أن تثبت وجود «لوجوس» رافدي وتنسى أنها - بالتعبير الهيجلي - قد «رفعت» في «المركب العقلي الأعلى» الذي أرادت منذ البداية أن تثبت استقلاله وتميزه عنه.

وقد يبلغ الأمر ببعض الباحثين - على العكس مما تقدم - إلى حدّ نفى «العقلانية» عن الفلسفة اليونانية نفسها، والتأكيد الجازم - الذي لا أظن أن أحدا يوافق عليه - بأن «أوج العقلانية في الفلسفة هو حضيضها»: إن أوج ازدهار الفلسفة اليونانية متمثلة في تكون المدارس الفلسفية بالمعنى العميق الكامل على يد أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية المحدثة، هو نفسه حضيض العقلانية، والرجوع إلى المسلمات نفسها الغيبية للبدايين، موضوعة بكلام منمّق ونظام فلسفي يخفى على غير الخبير معدنها الميثولوجي البحث. «فما فكرتنا المثل والتناسخ عند أفلاطون وهي كل فلسفته، وما الإله المحرك الغائي والعقول الفلكية عند أرسطو وهي عماد ميتافيزيقاه، وكذلك ما فكرة أفلوطين عن الفيض، والواحد الذي يلد، والبذور التي تصدرها النفس الكلية إلا ترهات خرافية»^(١٢).

وواضح من العبارات السابقة أن الهدف الذي يرمي إليه الباحث هدف مزدوج . فهو يحاول من جهة أن يثبت أن معظم ما نسميه فلسفة قديمة ، وبعض الحديثة ، خارج عن دائرة «الفلسفة» بالمعنى «العلمي» و«العقلي» الذي يفهمه منها ، وأن حظ الفلسفة اليونانية من العقلانية ، متمثلة في كبريات فلسفاتنا ، هو في الجوهر حظ أيّ من المواقف البدائية قبلهم . كما يحاول من جهة أخرى أن يبرهن على أن دعوى ابتداء الفلسفة مع اليونان دعوى فارغة ، وأننا لو فهمناها بالمعنى التاريخي الشامل لكل المواقف - من مثالية ومادية ، وسواء قامت على العلم أم على التأمل والفرصيات الخيالية - لتحتم علينا القول إن «فلسفات اليونان الميتافيزيقية الكبرى هي مجرد عمل بأن استمدت المواد الخام ، بل ربما الخطة عموماً» لبنائه الذي يبينه ، من الشعوب البدائية ، واعتقادات الحضارات المعاصرة له والمتقدمة عليه»^(١٣) ، وكأن القول بفلسفة «بالمعنى الشامل لكل المواقف» في حضارة وادي الرافدين يستوجب قبل ذلك نفي «العقل» و«المعقول» و«العقلانية» عن فلسفة اليونان وآرائهم الميتافيزيقية خاصة ، لكي يتسنى القول إن شأنهم في ذلك شأن السابقين من «الشعوب البدائية» الذين استمدوا منهم مواد البناء . . وبذلك يضحى بالعقل والعقلانية ، ويسلبان من اليونان وغير اليونان ، لتأكيد مفهوم أيديولوجي محدد لهما ، لم يكن من الممكن أن يظهر إلى الوجود بغير ذلك التطور الطويل .

هكذا نجد أنفسنا - كما يقول المناطقة - بين قرنى الإحراج . فإن نحن بلورنا المفاهيم والقضايا الفلسفية الكامنة في الفكر الشرقي في نسق مشابه للنسق العقلي اليوناني ، وقعنا في المبالغة ، ووجدنا أنفسنا على حافة «اللامعقول» ، وإن حاولنا أن نجرد العقل الفلسفي اليوناني من عقلانيته حتى لا يكون أفضل حظاً من «اللاعقل» الشرقي الأسطوري ، تردّينا في هاوية مظلمة غابت عنها كل مصابيح العقل . . وفي الحالين نخطئ التحليل والتفسير ونفتقد المنهج ، نتطلب في الماء جذوة نار ، أو نلقي الماء على جذوة نار .

والأمر مع الدين ليس أفضل حالا مما هو عليه مع الفلسفة . فإذا كنا قد لمسنا بعض المشكلات التي تواجه «بلورة» الحكمة البابلية في نسق عقلي ، فإن صعوبات مماثلة تواجه محاولة استخلاص نظام أو نسق ديني (لاهووي) . وترجع هذه الصعوبات إلى سببين : طبيعة الشواهد والبيئات المتوافرة لدى الباحثين ، ومشكلة الفهم التي تعوقها حواجز التفسير وقوالب التصور المسبقة .

أما عن الأمر الأول فإن شواهد «الدين» الرافدي (مع ما في استخدام هذا التعميم من مخاطرا) أثرية بقدر ماهي نصية . والشواهد الأثرية تتمثل في خرائب المباني التي كانت مسرحا لممارسة الطقوس الدينية ، من مزارات ومعابد و«زقورات» (أبراج) معابد وموضوعات متعلقة بالعبادة كالصور وأعمال النحت البارز أو القليل البروز والأختام الأسطوانية والتماثيل وأدوات التعزيم^(١٤) . صحيح أن العلماء قد درسوا هذه الآثار من النواحي الفنية وعرفوا أسماءهم ووظائفها ، ولكن مشكلة «المعنى» الكامن وراء الوصف التفصيلي لا تزال مطروحة ، والأجوبة عنها لا تزال محجوبة في آفاق يكتشفها الصمت والغموض . والتسرع باستخلاص نتائج فكرية وعقيدية ، أو بتركيب بناءات أيديولوجية فوقية لا بد أن يكون نوعا من التبسيط المخلل بالعناء الواجب والجهد المضني الذي يتعين بذله للاقتراب من حضارة بعيدة لم نفرغ بعد من استيعاب دلالات آثارها ورموزها عند أهلها القدماء ، ولم نهند إلى الكشف عن غوامض نصوصها العسيرة بصورة نهائية . وأما عن الأمر الثاني فلا بد أن نسأل أولا: هل يمكن أن تلقي النصوص ضوءا كافيا على هذه الظاهرة المتنوعة الوجوه التي نسميها بـ «الدين» الرافدي؟ وهل تحمل النصوص المكتوبة وعدا بالفهم الدقيق لمعنى الدين في زمن أو عصر محدد ، أو لمعانيه المختلفة باختلاف مراكز العبادة وأنواع الطقوس عبر تاريخ امتد أربعة آلاف سنة أو يزيد؟ وهل تستطيع هذه النصوص أن تكشف عن الحقيقة

الباطنة للدين في مواقف الموت والألم والمرض وخيبة الأمل التي عاناها الأفراد، أو في كوارث الهزائم وتدمير المدن وتقلبات الطبيعة والأوبئة التي واجهتها الجماعات؟ كيف تفاوتت الاستجابات الدينية لهذه المواقف بتفاوت السياقات التاريخية والاجتماعي والثقافي، وكيف قرئ النص أو كتب وفهم في كل سياق محدد، سواء أكان هذا النص ضراعة للآلهة، أم أسطورة، أم رقية وتعويدة، أم أغنية أم قصيدة؟ إن النصوص التي توصف عادة بأنها دينية تنقسم إلى ثلاثة أنواع: التراتيل والصلوات، والأساطير، والنصوص المتعلقة بالشعائر والطقوس، وكلها تشارك في تكوين التجربة الدينية وتأدية الفعل الديني. فهل يمكننا أن نستدل من نصوص الأدعية والصلوات على أفكار محددة عن علاقة الفرد بالآلهة، وعلاقته بنفسه وبالمجتمع والكون، وواجباته الروحية والأخلاقية، أو هل يمكننا أن نخرج منها بتصور دقيق لمشكلات الموت والخلود والعالم الآخر؟ إن لغة النصوص الأكديّة تكاد - من ناحية المعبود - أن تجمع على تصوير الألوهية في صورة مخيفة، مع تأكيد النور الساطع الذي يشع من الإله وكل ماهو إلهي، وبيث الإحساس بالرعب في العقول والنفوس. وهي - من ناحية العبد - تلحّ على طاعة التقي الورع الذي لم يقصر في القيام بالطقوس، والوفاء بواجباته نحو خدمة الآلهة وإطعامها، انتظارا للمنفعة المتبادلة التي ستردّ إليه وإلى أهله، مع حالات نادرة ترددت فيها أصوات الأبرار المبتهلين بغير ذنب جنوه، وإن عبرت عن سخطهم وذهولهم من الظلم الذي أصابهم أكثر من تعبيرها عن تمرد أو تجديف صريحين.

أما نصوص الأساطير المعروفة التي تروي قصص الآلهة وأعمالهم وصراعاتهم، كما تتناول نشأة الكون وخلق الإنسان وأخبار الهبوط «لأرض الالعودة» والرجوع منها. إلخ فهي «تمثل جزءا أساسيا من الإبداع الأدبي في حضارة الرافدين. لكن هل لها قيمة من الناحية الدينية بجانب قيمتها الأدبية

التي لا تتكرر؟ أم أنها - كما يزعم أوبنهايم - هم ناقد الأدب أكثر مما هم مؤرخ الدين ، وتردد قصصا شعرية تغنى بها شعراء البلاط السومريون وقلدهم فيها الكتاب البابليون منذ العصر البابلي القديم لإمتاع الملك وحاشيته أو تسلية الجمهور، باعتبارها ذكريات من الماضي البعيد؟

وأخيرا نأتي إلى نصوص الطقوس نفسها بصيغها التقليدية المحفوظة عن أداء الشعائر، ولوازم التضحية كما كانت تتم في المعابد وفي الاحتفالات برأس السنة الجديدة، وكما كانت تجري على سبيل المثال في معبد «الإيزاكيل» في بابل . بيد أن معلوماتنا عن تاريخ هذه الطقوس وتطورها ومدى ثباتها عبر العصور ومراكز العبادة . . إلخ لا تزال شحيحة ولا تكشف عن طبيعة «الحياة الدينية» بمعناها الأصيل، شأنها في ذلك شأن نصوص الطقوس السحرية التي كان الهدف من ورائها هو طرد الأرواح الشريرة أو إيذاء الأعداء وتدميرهم . هذا فضلا عن استحالة الكلام عن «دين» واحد أو «تجربة» دينية واحدة في حضارة امتد عمرها - كما قلت - آلاف السنين ، وخضعت لتقلبات النشوء والتطور والازدهار والأفول في أماكن وعصور مختلفة، كما تباينت ظواهرها وآثارها الاجتماعية أشد التباين من وجهة نظر الملك والكاهن، والإنسان العادي أو «رجل الشارع» المجهول والمظلوم على الدوام .

لهذه الأسباب كلها يصبح الخذر من التعميم والتفسير الشامل أمرا يفرضه موضوع البحث المتنوع في أبنيته وأبعاده، كما يؤكدته تجدد البحث العلمي نفسه، ومفاجآته المتوقعة وعدم توصله إلى نتائج وأحكام نهائية في فهم النصوص وترجمتها، مما يعزز ضرورة إعادة التقويم والتفسير في كل مرة، ومن داخل ظروف ونصوص محددة يمكن أن تثير من الأسئلة أكثر بكثير مما تقدم من أجوبة .

٢ - مفهوم الأدب ودور الإبداع أو المبدع فيه :

من أصعب الأمور أن يتحدث المرء عن الإبداع ، في أدب يجهل لغته أو لغاته الأصلية . غير أنني سأقتصر هنا على أقوال بعض الثقات عنه ، راجيا أن أقرب من جوانب الجدة والأصالة في نصوص الحكمة البابلية بوجه خاص ، ومن معنى الحكمة ومغزاها في بعض النصوص الأخرى . ولا بد قبل الحديث عن الإبداع والمبدعين من الإلمام بعدد من الحقائق التي أجمالها على النحو التالي :

١ - تعود بدايات النصوص الأدبية الأكديّة (باللغتين البابلية والآشورية) - بعد بدايات أسبق منها بنصوص ووثائق إدارية وغير أدبية بالمعنى الدقيق - إلى نحو منتصف الألف الثالثة قبل الميلاد . وقد توافرت هذه النصوص وتنوعت منذ عام ١٨٠٠ ق . م (أي في آخر فترات ازدهار الأدب السومري - بين عامي ٢٠٠٠ و ١٨٠٠ - الذي يصعب فصل تراثه عن التراث الأكدي) بحيث يمكن القول إن الإبداع البابلي قد تدفق نحو سنة ١٦٠٠ ق . م . ويبدو أن الأعمال الأدبية التي كتبت بعد هذه المرحلة كانت محدودة العدد، إذ شحّت المصادر البابلية أو انعدمت تماما فيما يسمى بـ «العصر المظلم» الذي امتد من أواخر العصر البابلي القديم إلى الثلث الأخير من الألف الثانية قبل الميلاد . وقد شهد العصر التالي - وهو العصر الكوشي الذي كان عصر التقنين للتقاليد والشايدج الأدبية والعلمية - ظهور سلسلة من الأعمال الأدبية المعبرة عن الحساسية الدينية وعن تطور موقف الإنسان من الدين (كالتراتيل ونصوص الحكمة) .

وقد استمر تدوين النصوص السومرية حتى القرن الأول قبل المسيح ، أي بعد انقراض اللغة نفسها بقرون عديدة ، مع إثبات الترجمة الأكديّة في معظم الأحوال بين السطور، كما استمر استخدام السومرية والأكديّة في الطقوس

والتراتيل الدينية حتى بعد انقراضهما وحلول اللغة الآرامية محلها، أي أن التراث الأدبي ظل حيا في عصر الآخمينيين الفارسيين (٥٣٨ — ٣٣١ ق. م) وعصر المقدونيين والسلوقيين (٣٣٠ - ٩٦ ق. م).

٢ - مازال التأريخ لأدب وادي الرافدين القديم وتتبع مراحل تطوره وتحوله يمثل مشكلة تواجهها صعوبات كثيرة. فلم تتوافر بعد الدراسات والبحوث الكافية عن أجناس هذا الأدب وأساليبه وخصائص نثره وشعره — سواء من ناحية الفن الشعري أو من ناحية العروض، بل إن تمييز الأعمال الأدبية من الأعمال غير الأدبية (الدينية والسحرية والتاريخية والعلمية . . إلخ المتداخلة معها) لم يزل كذلك أمرا شاقا لا يخلو من المضلات. صحيح أن هناك دراسات عديدة عن أعمال أدبية محددة، كالملاحم والأساطير، وهناك بحوث تناولت جنسا أدبيا معينا أو ذهبت في التخصص إلى حد تحليل بنية البيت الشعري في النصوص الملحمية مثلا. غير أن الوقت لم يحن بعد لتقديم تاريخ أدبي بمعناه الشامل والعام^(١٥).

٣ - وتواجهنا كذلك مشكلة تعرف أصحاب الأعمال التي يمكن الاتفاق على وصفها بأنها أعمال أدبية، وتحديد أسماء مؤلفيها أو «مبدعيها». فقد جرت عادة الدارسين على نسبتها لمؤلفين مجهولين، لأن «الشاعر» لم يوقع باسمه على هذا العمل أو ذاك إلا في حالات نادرة. وحتى في الحالات النادرة التي توجد فيها أسماء على بعض الألواح، يصعب الجزم بأن الاسم لشاعر أو أديب، إذ إن الأرجح في معظم الأحوال أن يكون هو اسم الناسخ الذي دَوّن النص على اللوح الطيني. أضف إلى هذا أن قوائم الأعمال الأدبية وفهارسها المتوافرة بأعداد كبيرة، تنسب هذه الأعمال في كثير من الأحوال لمؤلفين محددين. ولكننا نفاجأ في بعض الأحيان بأن أسماء هؤلاء المؤلفين هي في الواقع أسماء آلهة، وبأنها في أحيان أخرى أسماء شخصيات تاريخية أو كتبة ونساخ سبق تعريف

أسمائهم من نصوص أخرى . وكثيرا ما يتعذر على الباحثين تحديد علاقة هؤلاء «المؤلفين» بمعظم الأعمال المذكورة في الفهارس ، لسبب بسيط هو أن نصوص هذه الأعمال نفسها مفقودة !

وإذا كان من الصعب تفسير ظاهرة غياب أسماء المؤلفين والأدباء ، أو إرجاعها لسبب واحد - كالزهد في الشهرة مثلا أو إنكار الذات والحرص على إخفائها ، على العكس من المؤلف والأديب المعاصر الذي طغت عليه النرجسية والتهافت على ذبوع الاسم وبريقه في كل وسائل الإعلام والتوصيل الممكنة والمستحيلة ! فلا يجوز أن نستنتج من ذلك أن كل هذه الأعمال الأدبية أعمال جماعية ، شارك في تأليفها شعراء وأدباء ومنشدون ، فقد يتضح من مضمون النص أن قصيدة أو ملحمة معينة قد ألّفت لمناسبة خاصة أو في موقف محدد ، وأنها في الحقيقة من وضع مؤلف واحد (كما في ملحمة «إيرا» - إله الأوبئة والدمار - المتأخرة التي كتبت في فترة انتشار الطاعون والاضطرابات في المدن البابلية ، وذلك لتبشير سكانها بانفراج الشدة وزوال غضب ذلك الإله الذي صمم على القضاء عليهم ، إذ يذكر المؤلف اسمه في خاتمة القصيدة الملحمية ويزعم أنها أوحيت إليه في الحلم ، وأن الإله المخيف - الذي نجح وزيره إيشوم في تهدئة غضبه - سيبارك الإله الذي تتلى الملحمة في معبده المقدس ، والملك الذي سيسمعها ، والمغني الذي سينشدها ، والكاتب الذي سيتعلمها ويدونها على الألواح . . .)^(١٦) - ولا يصح أيضا أن نفهم من تكرار الموضوعات والصور الفنية ، والأوصاف والصيغ البلاغية ، في أعمال مختلفة تنتمي إلى جنس أدبي معين ، أن هذا العمل جزء من تراث شعبي تناقلته الشفاه جيلا عن جيل . فعلينا أن نتذكر أننا نتعامل مع حضارة قامت فيها الكتابة بدور بالغ الأهمية ، وأن القراءة والكتابة كانتا محصورتين في شرائح محدودة من السكان ، وبخاصة في طبقة «الكتاب» الذين يفضل تسميتهم

«الأدباء» أو «المثقفين». ويمكن أن نتصور أن هؤلاء الكتاب والمثقفين قد تعلموا تلك الصيغ والأساليب والموضوعات المكررة ضمن ما تعلموه في مدارس التعليم «الأدب» أثناء دراستهم للنصوص الأدبية المأثورة وتدرّبهم على حفظها وتدوينها على الألواح. ولا يصدق هذا على الملاحم والتراتيل الدينية والقصص والأساطير وحدها، وإنما ينطبق كذلك على النقوش الملكية التي اشتملت على «حوليّات» الملوك ووقائع حكمهم، وأخبار بطولاتهم وتضرعاتهم للآلهة، والتي ألفها الكتاب في العصور اللاحقة (كالعصر البابلي الحديث) متأثرين بالنقوش المدونة في عصور أسبق.

٤ - وأخيرا تأتي المشكلة التي أشرنا إليها من قبل، وهي افتقاد ما يمكن تسميته «الفن الشعري» في الأدب الأكدي. فنحن لا نعرف ما المثل الفنية التي تطلع إليها الأدباء، ولا الغايات التي أرادوا تحقيقها، ومن ثم لا نعرف المقاييس والمعايير التي يمكن أن نزن بها أفعالهم. ولذلك يبقى الاختلاف بين العلماء - وبيننا نحن القراء العاديين - على قيمة هذه الأعمال ومستوياتها الفنية أمرا يحكمه الذوق ويقوم على أسس ذاتية، كما تتفاوت فيه أحكام العلماء والقراء على قدر خبرتهم باللغة الأدبية والإنتاج الأدبي في هذا الأدب وفي غيره من الآداب القديمة. وطبيعي أن يزيد العلم بطبيعة اللغة الأصلية وخصائص الأعمال الأدبية فيها من رهاقة الذوق ودقته. ولكن هذا العلم نفسه بالأجناس والنماذج الأدبية، وبينية الشعر وخصائصه وعوامل تأثيره... إلخ لم يزل - كما سبق القول - بعيدا عن الوصول إلى نتائج نهائية يمكن الإجماع على صحتها، فضلا عن أن أرض الرافدين المعطاءة لا تزال تدخر للباحثين كنوزا لم يكشف عنها بعد، وربما تغيّر من الأحكام السائدة في كثير من هذه الأمور^(١٧).



لو أطلقنا اسم «الأدب» على النصوص المسبارية التي لا تنحصر وظيفتها في «الأخبار» والتقرير المباشر، لوجدنا أنفسنا أمام شكلين من أشكال التعبير يمكن أن يطلق عليهما ذلك الاسم: الأول شاعري في روحه وأساليه التي طورتها التقاليد الأدبية وثبتتها مع الزمن، والثاني «أدبي»، وإن لم تتضح فيه تلك التقاليد بصورة مباشرة أو مقصودة.

ونبدأ بالنصوص المتنوعة من القسم الأول فنلاحظ عليها سمات الأداء أو التعبير الشعري، من تشكيل لإيقاعي لوحات جملها الأساسية والفرعية، أو أبياتها، في مقطوعات يتفاوت طولها بين وحدة من شطرين أو ثلاثة أو أربعة، أو وحدات يبلغ كل منها عشرة أسطر أو أكثر، والقطع أو تشطير السطر الواحد إلى وحدة مركبة من شطرين، أو مصراعين، يجمع بينهما توازي الأفكار والمعاني وتناظرها أو الترادف والتكرار أو التضاد، واختيار المفردات المنتقاة أو غير الشائعة والموضوعات المتميزة، واعتماد الإيقاع الشعري على تقسيم بنية الجملة إلى وحدات جزئية مكونة من عدد من الكلمات يتراوح بين الأربعة والسبعة، بحيث تؤلف خصائصها الصوتية - كما سبق القول - وحدة أو نموذجاً من شطرين يفصل بينهما القطع الذي يدل عليه النسخ في العادة بترك مسافة خالية. والمعروف أن الشعر البابلي يخلو من الروي، ولكن طبيعة النموذج المشار إليه لم تعرف حتى الآن ولم تحدد بنية أوزانه تحديداً دقيقاً، كما لم يتأكد بصورة قاطعة إن كان «البيت» يعتمد على النبر أم على طول المقطع أو قصره أو عليهما معاً لترتيب الكلمات ومجموعات الكلمات في داخله. ويبدو - فيما تزعم الأستاذة راينر - أن الوزن لم يكن كمياً، وأن محاولات تحديد قواعده بعدد معين من المقاطع أو وحدات النبر لم تسفر حتى الآن عن أي نجاح. ويبدو أيضاً - كما يقول الأستاذ أوبنهايم - أن الربط بين شطري البيت لم يكن يخضع لقواعد الوزن بقدر ما كان يتقيد بالتنظيم الشكلي العام من ناحية،

وبعلاقات الدلالة والمعنى من ناحية أخرى^(١٨). والمألوف أن تظهر وحدة المعنى لكل بيت في صيغتين متوازيتين يفصل بينهما القطع الذي سبق ذكره، فيتشكل معنى الجملة في الصيغة الأولى على نحو إيقاعي معين، ثم تأتي الصيغة الثانية لتكرر المعنى نفسه بكلمات مختلفة، تكون في معظم الأحوال أكثر احتفالا بالصورة والتعبير المجازي بوجه عام، وأكثر ميلا إلى الصنعة^(١٩)، بحيث يتحكم نموذج المعنى والدلالة، مع إضافة جمل أخرى إذا اقتضت ذلك ضرورات التأثير الأدبي والفني.

ولنأخذ أمثلة قليلة لتوضيح ماسبق «وتطبيقه» بقدر الإمكان. . فالبيت الثاني من «الدوبيت» يميء مكملا أو شارحا لمعنى البيت الأول، مثل البيتين الآتين من ملحمة جلجاميش:

صرخت عشتار كالمرأة ساعة المخاض

انتحبت سيدة الآلهة بصوتها الشجي

وقد يأتي معنى البيت الثاني مغايرا لمعنى البيت الأول، تمهيدا لتدرج موضوع القصيدة العام، مثل البيتين أو السطرين الأولين من ملحمة الخلق البابلية:

حينما في الأعالي لم تكن السماء قد سميت

وفي الدنى (في الأسفل) لم تذكر الأرض باسم

وللتمثيل على وحدة المعنى في الأبيات الأربعة نذكر إحدى «الرباعيات» في ملحمة الخلق أو التكوين السابقة الذكر، وهي على لسان الإله «إيسو» زوج الإلهة «تيامت» أو «تعامة» في تبرير عزمه على القضاء على أبنائه من جيل الآلهة الحديثة التي أفلقت منامه:

أعمالهم آلمتني وأمراضني

فلا أستريح نهاراً ولا أطيع النوم مساءً

لأقضيّن عليهم وأضع حداً لأعمالهم

لكي يعم الهدوء فتنال الراحة

وأخيراً يمكن أن نفتبس هذه السطور عن قصة الطوفان البابلية ، التي
تؤلف معظم اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجاميش^(٢٠) ، وكانت أول ما
اكتشف منها سنة ١٨٧٢ :

حتى الآلهة أصابها الخوف من الطوفان ،

تراجعوا ولجأوا إلى سماء «أنو» ،

هنالك يرقدون خارج (السماء) ، قابعين كالكلاب .

عشتار تولول كامرأة في المخاض

سيدة الآلهة تئن - ذات الصوت المحبوب .

لا شك أن الكثير من أسرار «الشاعرية» في النصوص الأدبية الصريحة
للغات منقرضة ، كالسومرية والأكدية ، لم يزل بعيداً عن «قبضة» العلم .
ولكن يبدو أن «ديناميات» المعنى وسحر الألفاظ يتعاونان على إيجاد ما نسميه
اليوم «الوحدة العضوية» التي كان الدور الأكبر فيها للمعنى أو الدلالة التي
توجه التشكيلات والإيقاعات الصوتية المتنوعة كما سبق القول . ولو سألنا :
هل كان هذا «الشعر» مما يُقرأ أو مما يُتلى ويُنشد في المعابد والقصور
والاحتفالات والطقوس بمصاحبة الجوقة والآلات الموسيقية - لما وصلنا لإجابة
قاطعة . والمرجح أن شكله وتنغيمه كانا أقرب إلى «الخطاب المرتل» منها إلى
الإلقاء أو التعبير الدرامي . ولابد أن هذا الشكل كان يتحكم في اختيار
الموضوعات والمواقف التي تعدّ أكثر شاعرية من غيرها . والمهم في النهاية أن

شاعرية النصوص - حتى في الترجمات التقريبية التي لجأ إليها أمثالنا من غير المختصين!- تتجلى في حالات يمكن أن توصف بالشاعرية: كالوصف الرائع لصراع مردوخ مع تعامة (في ملحمة الخلق)، والأحداث التي أدت إلى الطوفان الذي قضى على البشر والأحياء باستثناء «أوتونا بشتيم» وصحبه في الفلك (سواء في قصة الطوفان كما وردت في اللوح الحادي عشر من جلجاميش أو في ملحمة أتراسيس) وبعض القصص البديعة مثل قصتي أدايا وإيتانا (اللتين سيأتي الحديث عنهما)، وقصة نرجال إله العالم السفلي وزوجته أريشكيغال وغيرها من القصص الزاخرة بالوصف والتعبير الشعاري الذي كان خليقا بأن يخلب ألباب المستمعين ويحقق لهم المسرة والمتعة الجمالية (على الرغم من قصورهما الواضح عن وصف تفاصيل الواقع الحي ومفردات البيئة التي تدور فيها الأحداث الأسطورية).

أما عن القسم الثاني من النصوص التي نعتناها من قبل بأنها شاعرية بصورة غير مباشرة، فتدخل فيه النقوش الملكية التي وصلتنا من بابل وآشور، بقدر ما تبعد عن التقرير الرسمي، وتجنح للأسلوب الشعاري في وصف البيئة وبطولات الملوك وتدخل الآلهة في المعارك الحربية وصفا يتسم بالحسوية والتعبير ويتفوق في بعض الأحيان على النصوص الشعرية المنظومة، مثل وصف الملوك الآشوريين التاليين: سينحاريب (٧٠٤ - ٦٨١ ق.م) لمعركة هالوله بينه وبين العيلاميين، وسرجون الثاني (٧٢١ - ٧٠٥ ق.م) لحملة في جبال أرمينيا وغاباتها، وأسيرحدون (٦٨٠ - ٦٦٩ ق.م) لرحلاته الرائعة في الصحاري العربية، وآشور بانيال (٦٦٨ - ٦٢٧ ق.م) في حملاته لتأديب بعض قبائل البدو^(٢١)، وكلها تؤكد أن النثر الذي كتبت به هذه النقوش التاريخية يمكن بتوجهه وصوره الحية أن يتفوق على كثير من الشعر البابلي والآشوري المعاصر له، وهي الحقيقة التي نعرفها اليوم أكثر من أي وقت

هذا الإبداع الأدبي بشعره ونثره يثير التساؤل عن دَين البابليين والآشوريين نحو التراث السومري الذي أخذوا عنه معظم موضوعاته ونماذجه وأساليبه الأدبية والفنية ، وأقاموا على أساسها أدبا «كلاسيكيا» بكل ما تحمله هذه الكلمة الأخيرة من نضج ونضارة . ويكفي أن نطلع على أعظم آثار الأدب الأكدي وأكثرها تفردا ، وهي ملحمة جلجاميش ، لنقتنع بأهمية هذا الإنجاز الأدبي^(٢٣) (الذي تنسبه بعض الفهارس القديمة لشخص يدعى «سين - ليكي - أونين» لم يرد ذكره في أي مصدر آخر) ويكفي في هذا السياق أن نتحدث باختصار شديد عن هذا العمل الخالد ، بقدر ما يمت بصلة للحكمة البابلية .

أول ما نلاحظه على «جلجاميش» أنها تشبه من بعض الوجوه «الرواية التربوية» التي تتبع سيرة البطل وتقلبات حياته وتجاربه التي تؤدي به إلى معرفة النفس والتسليم بالمصير الذي يخضع له سائر البشر . ويلح مؤلف النسخة الأخيرة - أو مؤلفوها - على معنى الخلود الذي راح البطل «المأساوي» يبحث عنه ويطمح إلى تحقيقه من وراء مغامراته المختلفة . ويتضح من قراءة الملحمة أنه لم يلمسه في الذرية والأبناء - كما يعتقد الناس في الشرق عموما - ولا في المنشآت والمباني الضخمة التي سخر شعبه لتشييد صروحها - كالسور الهائل المحيط بمدينة أوروك ومعبد إيانا - إذ يزهّد في النهاية في هذا الخلود بحيث لا يبقى له منه إلا «المجد» والذكر الطيب الذي هو «عمر ثان» للإنسان (كما عبر «شوقي» في رثائه لمصطفى كامل) . ويتمثل الأمل في هذا النوع من الخلود في وصف العالم الآخر كما يصوره اللوح الثاني عشر المضاف إلى الملحمة ، حيث يصبح جلجاميش قاضيا حكيما يوجه النصيح لأرواح الموتى ويحكم بين أشباحهم ، على نحو ما يحكم رب الشمس «أوتو - شمش» بين الأحياء .

والأمر الثاني الجدير بالملاحظة أن المؤلف يشير إلى حكمة جلجاميش التي اقتنع بها أو استسلم لها بعد أسفاره الكثيرة ومغامراته الخطيرة عندما يذكر أنه

نقش حصاد تجاربه على مسلة حجرية ، مما يفهم منه أن الملحمة نفسها ربما كانت هي هذا النقش نفسه الذي ينقله إلى القارئ أو السامع . وسواء أكانت الإهابة بالنقش مجرد حيلة أدبية أم لم تكن (وكانما تذكرنا بزعم بعض كتاب الرواية الحديثة أنهم ينشرون أوراق البطل ومذكراته أو يشيتون روايات شهود العيان !) فإن دلالتها واضحة على ضرورة تخليد الحكمة في ذاكرة الأجيال عن طريق نقش حجري ينجو من بطش الفناء .

وثالثة هذه الملاحظات أن بطولات البطل - الذي ثلثاه إلهي وثلثه بشري ! - وكل أبعاده التي توهم أنها حققت له الخلود (كالانتصار على وحش الغابة حواوا أوحجابا وقتل ثور السماء الذي أرسلته عشتار - ربة الحب المنتقمة لصدوده عنها ! - كالعاصفة المدمرة على أوروك ، ومظاهر العسف والجبروت التي تطالعتها بداية الملحمة) لم تفلح في ضمان الخلود . ويبدو أن «وعيه الشقي» بالحقيقة الفاجعة قد بدأ من وعيه بمفارقة اللحظة المأساوية الحاسمة ، وهي اللحظة التي أدرك فيها حتمية فناء الإنسان عندما أخذ يقلب جسد صديقه ورفيقه أنكيكو ، ويكتشف أنه جامد كالخجر ، وميت لم يبق فيه حيا إلا الديدان ! ولا نريد بهذا أن نقول إن جلجاميش قد سبق أدباء وفلاسفة ومتصوفة عديدين إلى التنبيه لقيمة «اللحظة» واعتبارها الخلود الوحيد المتاح للفنانين . ولكن ربما لا نباعد عن الصواب إذا قلنا إن وعيه المأسوي بحقيقة الخلود قد بدأ من لحظة الموت - موت الحب الحقيقي الوحيد الذي جربه مع أنكيكو الذي لم يسبق له أن أحب أو صادق غيره - لا الموت «البيولوجي» الذي طالما لاحظته دون أن يتوقف عنده ! - ثم ازداد ذلك الوعي عمقا وإحساسا بالضياح مع اللحظة الأخرى التي اكتشف فيها أن «الحية الخالدة» قد سرفت منه نبتة الحياة الأبدية «فجلس على الأرض وأخذ يبكي» . صحيح أن مؤلف الملحمة لم يتغلغل في وجدان بطله عن طريق مانسميه اليوم بالتداعي الحر أو

المونولوج الداخلي ليحلل مشاعره أو يسجل مظاهر «التنوير» لديه . ولكنه أول من أشار على كل حال إلى أن حكمة الخلود الوحيدة بالنسبة للبشر هي تقبل «وجودهم - للموت» من ناحية ، والتفاني في العمل معهم ومن أجلهم من ناحية أخرى .

ويتجلى فشل جلجاميش الذريع في الوفاء بشروط الخلود - الذي هو من حق الآلهة وحدهم - في إهماله لحكمة «سيدوري» ربة الحانة التي نصحته بأن يجيا في اللحظة ويستمتع بالمتاح فيها فلم ينتصح ، وفي دعوة «نوح البابلي» (أوتنابشتيم) له بمقاومة النوم ستة أيام كاملة فلم يصمد للاختبار ، ولم يفتن إلى ضرورة الشرب من «نبح الشباب» الذي أشار عليه ذلك «الخالد الوحيد بين البشر» بأن يستحم فيه ولكنه كتم سرّه عنه . . أخفقت إذن كل المحاولات ، ورجع البطل الذي أتعبه الطموح والتهالك على الشهرة والمجد لكي يختم «رحلة حجّه» إلى الخلود المستحيل بدموع الحسرة والندم . فهل أراد الشاعر أو الشعراء المجهولون أن يلمحوا إلى اقترابه من حكمة معرفة النفس والوعي بالحدود البشرية ، أم تركوا ذلك للقراء على مر الأجيال ؟

ونلتقي بموضوع الإنسان الذي أضاع الخلود بغير ذنب منه (والمذنب بغير ذنب هو البطل المأسوي بالمعنى التقليدي!) في القصة الشعرية عن «أدابا» الصيد ، ابن الإله «أيا» والموكل بمعبد في أريدو ، الذي اتهم بكسر جناحي الريح الجنوبية التي قلبت قاربه أثناء رحلة صيده ، واستدعي للمثول أمام الإله الأكبر «آنو» فنصحه أبوه الماكر الحكيم بأن يلبس ثوب الحداد لكي ترق له قلوب حارسي بوابة إله السماء ، وأن يتمتع عن تناول خبز الحياة ومائها عندما يقدمان إليه ، وبذلك ضيّع على نفسه فرصة الخلود الذي كتم أبوه سرّه عنه ، لأن الآلهة وحدها - كما جاء على لسان ربة الحانة في جلجاميش - قد استأثرت بالخلود :

قدّموا له ثوبا فارتداه ،
أحضروا له زينا فتطّيب به ،
نظر إليه «آنو» والدهشة تتملكه :
تعال يا أدابا ! لم تأكل أو تشرب ؟
لن نمتلك الحياة الأبدية أبدا . . .

ونجد الموضوع نفسه في قصة «الراعي الذي صعد إلى السماء» ، وهو «إيتانا» ملك مدينة كيش والثاني عشر في قائمة أسماء الملوك السومريين بعد الطوفان . كان «إيتانا» قد عقم الولد فراح يبحث عن «نبته الإنجاب» في كل مكان . وهذاه رب العدالة شمش إلى حفرة كانت حية قد حبست فيها نسرا ، بعد أن غدرت بعهد الصداقة بينهما والتهمت صغاره . . ويطلق الملك سراح النسر الذي يعترف بجميله فينطلق به إلى حيث يجد النبتة المقصودة في السماء . وعندما تغيب الأرض عن ناظري الملك المحروم من الولد يستولي عليه الرعب والقلق ، فيقرر الكفّ عن البحث ، ويسقط مع النسر على الأرض مع انتهاء النص وقبل نهاية الأسطورة . . والظاهر أن «إيكاروس» السومري ثم الأكدي قد انتهت قصته نهاية سعيدة ، إذ تذكر قائمة الملوك السومرية اسم ابنه وخليفته «بليخ» ، كما يبدو أن بحثه عن نبتة الخلود لم يصدر فحسب عن نزعة البقاء بعد الموت في ولد يحمل اسمه ويرث عرشه ، وإنما كان الباعث الأقوى عليه هو حرصه على تحقيق السعادة لشعبه والأمن والقوة لمدينته ، على نحو ما نفهم ذلك أيضا من مخاطرات جلجاميش وسعيه الدائب لإحراز المجد لنفسه وشعبه .

لن نستطيع بطبيعة الحال أن نتعرض بالتفصيل لنصوص أخرى تكشف عن «الخيال المبدع» في الأدب البابلي ، وعن تلاحم الخيوط السومرية مع روعة النسيج البابلي ، على الرغم مما ينطوي عليه أغلب هذه النصوص من تأملات

عن نشأة الكون وخلق الإنسان وتقدير الآلهة (مثل ملحمتي الخلق - إينوما إيليش - وأتراحاسيس - أو الرجل الحكيم الذي يتمكن بمؤازرة إله الحكمة «أنكي» من تجنب البشر غضب الإله «أنليل» عليهم بسبب ضجيجهم الذي لم يبدأ على أيامنا فحسب، إلى أن يقرر أنليل إرسال الطوفان عليهم للخلاص منهم إلى الأبد، بيد أن أتراحاسيس ينجو هذه المرة أيضا بفضل نصيحة أنكي، إذ يمس له هذا الإله المتعاطف مع البشر خلال أعواد القصب ببناء سفينة أو فلك هائل يحفظ روحه وأرواح الأحياء من البشر والحيوان) ومثل قصة الطائر الإلهي العملاق «زو» الذي دفعه طموحه للقوة إلى سرقة ألواح الأقدار من الآلهة وتجريدهم من سلطتهم وتهديد وجودهم، حتى سلطوا عليه إله آخر (لعله هو نينجرسو في الأصل السومري ونيورتا في النص الآشوري) صوب سهامه إليه وصرعه، ثم قصة نرجال إله العالم السفلي وزوجته أريشكيغال ملكته الرهيبة، وقصة هبوط عشتار إلى هذا العالم نفسه وحبسها فيه وإنقاذها بحيلة من حيل إله الفطنة والحكمة آيا/ أنكي الذي تمكن من إرجاعها من أرض اللاعودة (أرض لاتاري) (٢٤).

ولو صرفنا النظر عن الضراعات والتراثيل الموجهة للآلهة، باستثناء الترتيلة الرائعة للإله شمش في هذا الكتاب، وعن الصلوات التي كان يتلوها الكهنة المختصون بالتعزيم وطرد الأرواح الشريرة لهبوط مستواها الأدبي بوجه عام وخلوها من أي أثر للإبداع، فلا بد من كلمة موجزة نمهد بها لنصوص أدب الحكمة وشروحاتها التي يضمها هذا الكتاب. فشكوى المعذب البار (لدلول - بيل - نيميقي) لم توضع في الأصل لاستخدامها في الطقوس، على الرغم من تعبيرها عن المشاعر الدينية الصادقة، وهي - كما سيرى القارئ بنفسه - تزودنا بفكرة طيبة عن الجو الاجتماعي والنفسي الذي نشأت فيه، وعن علاقة الإنسان بالآلهة، وتكاد في تقديره أن تكون نذيرا يتردد صداه الرهيب من ظلمات الماضي: لا يتسلط أحد

منكم على أخيه! لا يطغ بعضكم على بعض! ومع أن بعض العلماء (مثل أويينهايم) يتحفظون على القيمة الأدبية والفنية لهذا النص المهم، فهو - في تقديري المتواضع أيضا - مناجاة شعرية بالغة التأثير والدلالة على أصول الوجدان الحزين وجذور الوعي بالظلم في الطبقة السفلى من الطبقات المتراكمة لشعورنا الجمعي . أما النص الثاني من نصوص الحكمة ، وهو الحوار بين المعذب والصادق ، فيبدو أنه كان يتمتع بحظ أكبر من الشهرة الشعبية في الألف الأخيرة قبل الميلاد ، ربما لقدرته على تجسيد تعاسة الإنسان في حوار حي تنهدج فيه أصوات التمرد المختنق بدموع العجز والتسليم^(٢٥) . ثم تأتي إلى النص الدرامي العجيب المعروف بـ «التشاؤم»^(٢٦) الذي تسري فيه مع ذلك روح المرح والعبث والسخرية ، وهو الحوار بين السيد والعبد ، الذي يعدّ من أقدم النصوص الدرامية في الأدب العالمي . وسوف أترك للقارئ أن يستشف من نص الحوار والتعليق عليه ما يشاء من تفسيرات يمكن أن تختلف عن تفسيري (الذي لا أبرئه أيضا من التشاؤم . . .)

وأخيرا فإن المناظرات على لسان النبات والحيوان ، والأمثال والأقوال السائرة والحكم الشعبية ، يمكن أن تساعدنا على الحياة مع رجل الشارع المجهول ، والتعاطف مع همومه ودعاياته اليومية وسط جبال الألواح التي خصصت لأبجاء الأبطال وأعمال الملوك العظام أو الصغار . ولا شك أن هذه النصوص الشعبية تلطف كثيرا من العاطفية المسرفة والإشفاق المهين على الذات للذين تنضح بهما نصوص الحكمة السابقة ، وربما نجد لها أصداء في حكمتنا الشعبية الغنية بالتهكم والمرارة .



هل أكون بهذا قد أجبت عن السؤال المطروح في بداية هذه الفقرة عن الإبداع في الأدب البابلي ودور المبدع فيه؟

لا أظن هذا . فالحديث في هذا الموضوع وفي غيره لا يحرص على تقديم الإجابات بقدر ما يحرص على إثارة التفكير والسؤال . ويكفيه أن يعرض قضية الإبداع الأدبي الذي لا شك في وجوده وإمكان الشعور به - على الرغم من كل المشكلات التي تواجهه - من خلال الترجمات «العلمية» الموثوق بأمانتها ودقتها لأقصى حدّ ممكن . . . ولست أدري إن كان القارئ سيوافقني في النهاية على القول بأن كتابة تاريخ شامل للأدب البابلي لا يزال أمراً سابقاً لأوانه . ومع أن العروض الجيدة متوافرة يمكن الاستفادة منها ، فإن الصعوبات والإشكالات التي تواجه التأريخ الدقيق لهذا الأدب تقتضي قراءة كل عمل أدبي وتفسيره وتدقيقه على حدة ، مع مراعاة عوامل التطور والتحول التي طرأت على الدين والفكر وأوضاع السياسة والاقتصاد والأخلاق ، والنظر في علاقة الإنسان بالآلهة والكون والحياة بقدر الطاقة ، وبقدر ما تسمح به الدراسات التفصيلية القليلة في هذه الميادين . وعسى أن أكون قد حاولت شيئاً قليلاً من هذه المهمة الكبيرة ، أو أمسكت بخيط واحد من خيوط عقدتها العسيرة .

وفي النهاية لا يفوتني أن أؤكد الملاحظات السابقة في النقاط التالية :

أ - لم يكن هدف الإبداع الأكدي هو «الفن للفن» ، وإنما ظل مرتبطاً بأغراض عملية عامة ، مثل تمجيد الدين والقوى السياسية الكامنة وراءه . ولذلك كان أكثر الأعمال الأدبية يتلى في الاحتفالات و«التمثيلات» الدينية العامة ، أو يخصص لتسليّة الملك وحاشيته ، أو يرتل مع طقوس العبادة والتعزيم التي كانت تقام لطرد الأرواح الشريرة من أجساد المرضى أو تسجيل أعمال البطولة والبناء .

ب - كان الأديب والفنان «صانعاً» أكثر من أن يكون معبراً عن وجدانه أو رؤيته الذاتية . لقد التزم بالقواعد والتقاليد الأدبية والفنية الموحدة ، وكرس فيه لتمجيد الآلهة والملوك وأهداف الجماعة ، وحرص على التكرار والتماثل والاطراد

والبعد عن التجديد والتحريف، واعتبر نفسه مجرد ناسخ أو جامع أو صانع وهب جهده لتقليد النماذج المكتملة منذ بداية التاريخ الذي نزلت فيه نظم الملك والشرائع والمعايير المقننة من قبل الآلهة على البشر، وأوقف مواهبه - كما سبق القول - على نسخها وتكرارها، وتدريب المتعلمين عليها، ومحركاتها بالقدر الذي يقرها من تلك الأصول الإلهية المقدسة . ولا شك في أن هذا يرجع إلى حد كبير لارتباط الإبداع الأدبي والفني في حضارة وادي الرافدين بالرؤية الدينية وإمساك الآلهة بخيوطه، وإلغاء دور الإنسان في صنعه أو الإقلال من شأنه إلى أقصى الحدود، وإذا كان قد حدث تغير أو تطور، يفرضه العقل والمنطق في حضارة امتد عمرها عشرات القرون، فقد اقتصر على تكرار البشر للنماذج الإلهية المكتملة منذ البداية، وانصب على درجة تمثلهم لتلك الأشكال غير التاريخية أو على مستوى دقتهم الفنية والحرفية . وربما يكون هذا هو أحد العوامل التي تفسر تبجيل النصوص السومرية إلى حد التأليف بها حتى العصور المتأخرة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، كما تلقي بصيصاً من الضوء على ظاهرة اختفاء أسماء «المبدعين» من الألواح إلا في الحالات النادرة كما تقدم^(٢٧).

جـ- كان من الطبيعي أن ينعكس هذا على ندرة الإبداع الأدبي المنبعث من القلب أو غيابه في بعض الأحيان . فمن الظواهر الغريبة في الأدب البابلي أننا لا نكاد نملك شيئاً يستحق الذكر من شعر الحب . ولولا أن أحد فهارس الأغنية يورد السطور الأولى من إحدى الأغنيات^(٢٨) لذهب بنا الظن إلى تصور انعدام الشعر الوجداني، وهو أمر لا يمكن تصوره . وفي انتظار ظهور نصوص من شعر الحب البابلي يمكن القول إن بعضه قد دخل في التراتيل والصلوات التي تسبح بحمد الآلهة، كما أدمج بعضه الآخر في النصوص الشعرية المؤثرة من الأدب السومري، وهي نصوص

البكائيات على المدن والمعابد المدمرة، أو في رثاء الموتى لأنفسهم والتحسر على حرمانهم من الزوج أو المحبوب^(٢٩).

د- وفي النهاية نذكر مايمكن أن يسمى بأدب السيرة الذاتية أو أدب المذكرات الذي نلمس فيه على الدوام أصداء من أصوات القلب الصادقة . ومن الأمثلة عليه سيرة «آدريمي» (من الربع الثالث للألف الثانية) ملك ألا لايح^(٣٠) (تل عطشانة بالقرب من أنطاكية) التي وجدت مدونة على تمثاله ، وسيرة سرجون الأكدي (من أواخر الألف الثالثة ق.م) التي تروي حكاية ميلاده الخرافي الذي يشبه قصة ميلاد موسى عليه السلام ، وسيرة أم «نابونيد» (٥٥٥ - ٥٣٩ ق.م) آخر ملوك بابل الكلدانيين وأوسعهم أفقا وأوسعهم حظا، ثم سيرة مردوخ الإله البابلي الأكبر. وقد لاحظ العلماء أن بعض هذه السير متداخل مع النقوش الملكية التي نحدثنا عنها من قبل ، ومع النصوص التنبئية والطقوسية ، كما يضم حكايات يمكن أن تندرج تحت أدب القصة أو الرواية القصيرة في الأدب الأكدي ، مثل قصص «الخوارق» التي تروي عن بعض الملوك فيما يسمى بأدب الفخر «تارو» (كالقصص التي سبق ذكرها عن سرجون الأكدي أو العظيم (٢٣٣٤ - ٢٢٧٩ ق.م) مؤسس الدولة أو السلالة الأكديّة ، وحفيده نارام-سين (٢٢٥٤ - ٢٢١٨ ق.م) وربما تين الكشوف المتجددة أن هذا النوع من قصص الخوارق والأعاجيب كان يمثل أشكالا أو أجناسا أدبية مستقلة .

٣- التاريخ : من صنع الآلهة أم البشر الفانين؟

عرفنا من الفقرة السابقة أن «الإبداع» الأدبي والفني في حضارة بلاد ما بين النهرين قد ارتبط بالرؤية الدينية للتاريخ ، وأن الأديب أو الكاتب - الذي اعتبر نفسه مجرد ناسخ أو جامع أو صانع - قد انحصر جهده في محاكاة النماذج

الأدبية وتكرار التقاليد والمثل الفنية التي نزلت مكتملة منذ بداية الخلق مع ما أنزلته الآلهة على البشر من نظم الملك الحكم ، والسنن والقوانين المقدسة . وطبيعي أن ينقلنا هذا للسؤال عن طبيعة التاريخ الإلهي ودور الإنسان فيه ، وأن يتطرق بنا للحديث عن نظم الحكم ذاتها وهل عرفت شيئا مما نسميه اليوم بالديمقراطية أو الشورى ، أم ظلت ترزح تحت وطأة التسلط من جانب الآلهة الذين أمسكوا بخيوط الحركة التاريخية ، والملوك الذين مثلوهم على الأرض ونطقوا بالأوامر باسمهم ، ثم كيف انعكست هذه الرؤية الإلهية للأحداث التاريخية على تكوين المجتمع بطبقاته المختلفة ، من الملك وحاشيته وكهانه وكبار موظفيه ، إلى رجل الشارع والعبد الرقيق ، وكيف تطور مفهوم العدل والقانون عبر العصور والسلالات المتعاقبة . وأخيرا كيف أصبحت «الطاعة» هي فضيلة الفضائل ، وكيف ينبغي أن نفهمها على الوجه الصحيح منذ أن بدأت ظواهر الشك والحيرة والتساؤل ، وارتفعت أصوات الاحتجاج والتمرد والمقاومة من منتصف الألف الثانية قبل الميلاد على أقل تقدير؟

كان للآلهة في هذه الحضارة سلطان غير محدود على الإنسان ، ينضوي تحته الملك - الذي طالما تفاخر بأنه ابن الآلهة ! - والرجل العادي على السواء . وكان أهم مظاهر السلطة الإلهية أنها مصدر الملكية التي تنزلها على الأرض ، وأنها هي التي تحدد مصائر البشر وأقدارهم وتحفظ بالوإحاحها في «أعلى مكان من سماء أنو» . لقد هبطت الملكية إلى الأرض قبل الطوفان وبعده ، وكلما خلا كرسي العرش بسبب وفاة الملك أو أي سبب آخر ، عادت برموزها الدالة عليها إلى السماء لتوضع أمام عرش كبير مجمع الآلهة وأبيهم الأول ، حتى إذا بدأ عهد جديد هبطت من جديد راجعة من السماء .

أما عن المصائر فقد كان الآلهة يجتمعون في مجلسهم الخاص لتحديد ما وتثبيتها في مطلع كل عام ، كما كان إله الكتابة «نابو» هو الذي يدونها على

الواح الطين . وأما موعد هذا الاجتماع فهو عيد مردوخ الكبير الذي يقام في بابل في بداية كل سنة ، وذلك بعد مسيرة الموكب إلى المعبد المعروف باسم «أكيتو» ، والذي يقع خارج المدينة^(٣١) . وقد حدث ذات مرة قبل الخليقة أن سرق هذه الألواح طائر خرافي عملاق هو الطائر «زو» الذي عرفنا قصته من قبل ، وربما كان الباعث على تصوير هذه السرقة الجريئة - على الأقل في أذهان كتابها المجهولين أو في نفوس المستمعين إليها - هو الحسد الذي شعر به الناس نحو الآلهة وسلطانهم المخيف ، أو هو الرغبة في مقاومتهم وتجريدهم من أسرار قوتهم ، حتى ولو تم ذلك على مستوى الخيال الأسطوري الخلاق .

مهما يكن الأمر في تفسير الأسطورة ، فالمهم في هذا السياق أن الآلهة كانوا يرقبون عن كثب أحداث الساعة وقضاياها البارزة عند قيامهم بالتحديد السنوي لمصير بابل وأهلها ، كما كانوا يؤكدون وجودهم الطاعي في كل مكان ، وتأييدهم أيضا للنظام السائد وسلطاته المستمدة منهم . ومن ثم تصبح «الأوامر - الأفعال» التي يتفوه بها الملك من نوع الأوامر التي ينطق بها مردوخ نفسه ، ويلتزم مجمع الآلهة بتثبيتها وصونها من أي تغيير أو تبديل . (والاعتقاد بأن قول الشيء وتسميته يساوي في الحال فعله أمر مشترك بين سكان وادي الرافدين والمصريين القدماء . .) ولذلك كان تحديد المصائر وأسماؤها خير ضمان للحماية النظام من الفوضى ، وتنفيذ الأوامر (الملكية - الإلهية) بمجرد النطق بها أو حتى التفكير فيها ، وتوجيه شؤون الحكم والمجتمع والدين والحياة بعيدا عن المصادفة ، بل ربما كانت - بالنسبة لطبقة الكهنة على الأقل - ضمانا واقيا من التسلط الفردي والتعسف المطلق للملك وأعوانه !

وعلى الرغم من وجوه النقص والتناقض والأخطاء والمبالغات التي شابت الكتابة التاريخية عند البابليين والآشوريين ، ومن اكتسابها في العصور المتأخرة (في القرنين السابع والسادس أثناء حكم السلالة الآشورية أو السرجونية وفي عهد

الإمبراطورية البابلية الجديدة) صبغة روائية جعلتها في كثير من النقوش الملكية أقرب ما تكون إلى أدب الرحلات، فقد عرف سكان بلاد النهرين منذ أقدم العصور السجلات التاريخية على اختلاف أشكالها، سواء في ذلك الحوليات التي تدون الوقائع البارزة حسب التسلسل الزمني، أو القوائم بأسماء الملوك وجداول السلالات، أو العروض والتقارير الموجزة عن حدث معين له أهميته، كبناء معبد أو القيام بحملة عسكرية. ولا شك أن هذه الكتابات تسجل أحداثا صنعها بشر، ولكنها تنص صراحة على أنها قد تمت بأمر من الآلهة. وعلى أيدي نواب الآلهة. كما أن العروض أو التقارير التي ذكرناها كانت تقدم للإله المقيم في أحد معابده، من قبل نائبه الذي يشكره على تأييده ونصره.

هذا الاهتمام بتسجيل الأحداث الماضية والحاضرة في مئات النقوش والألواح التي وصلتنا، شاهد ناطق على امتلاك الحس التاريخي. بيد أن الاعتقاد بأن جميع الأحداث من تدبير الآلهة وتقديرهم، وأن الآلهة هي التي خلقت أصولها ونهاذجها المكتملة مع خلق الكون والإنسان، قد أدى إلى إنكاره فكرة الزمن المحدود، ورفض تصور التاريخ بمعناه المرتبط بفعل الإنسان ودوره فيه، أو بمفهوم التعاقب والتطور والتقدم التي نألفها اليوم. ولعل هذا الاعتقاد كان يقوم أصلا على اعتقاد أسبق منه أو مرتبط به بأن «المعرفة» وحي وإلهام من الآلهة، ولذلك فهي مقدسة، ويجب أن تبقى «سرية» ومقصورة على الصفوة الجديرة بها، وفي مقدمتهم الكهّان بطبيعة الحال، الذين لا يهبونها إلا لمن يستحقونها من المتمرنين والمتدربين. ولما كان الوحي أو الإلهام ثابتا لا يتعرض للتغيير أو التطور، فالشيء الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يفعله معه هو أن «يكبره» وينسقه وينظمه. ومادام مصدر المعرفة والتاريخ واحدا، فإن كل تطوير أو تحسين يلحق بهما ليس نتيجة جهد أو اجتهد فردي، بل منة من أحد الآلهة — المائلين في كل شيء

طبيعي أو صناعي! - على الإنسان، أو هبة وفضل من أحد نوابه المؤتمرين بأمره على الأرض. . . ويبقى على الإنسان أن يثبت «طاعته» و«خدمته» لها بمحاكاة هذه المعرفة الموحاة في نماذجها الإلهية المثلى، وتسخير «علومه»- كالتنبؤ والتنجيم والكهانة - في اكتناه أسرارها، وتفسير بشائرها أو نذرها، وتنفيذ أوامرها أو تجنب أخطارها. ولذلك كان فعله «التاريخي» الوحيد هو استعادة ذلك الفعل الإلهي، وانصب جهده في «الزمن» على الحنين الدائم لزمن «سرمدي» فوق الزمن، أي لزمن أسطوري أو ذهبي مقدس أنزلت فيه الآلهة النواميس والنظم الحضارية على البشر قبل الطوفان وبعده.

تأثر مؤرخ مابين النهرين بهذه النظرة، ووضعها نصب عينيه عندما أَرخ أحداث بلاده ووقائعها المهمة وأسماء ملوكها وحكامها. فبلاد «سومر» وحضارتها قد خلقتها الآلهة في صورة كاملة لا تقبل التغير، وهي ماثلة في الحاضر كما كانت منذ القدم وكما ستكون في المستقبل، لأن فعل الآلهة ثابت لا يزداد عليه شيء ولا ينقص منه شيء.

إنه يستبعد أن تكون سومر قد مرت بأي «تطورات» تاريخية غيرت من شكلها الذي كانت عليه عندما خلقتها الآلهة، فحضارتها مزدهرة منذ أن خلقت، وكأنها في النهاية - في نظر ذلك المؤرخ القديم - حضارة بلا تاريخ^(٣٢).

ومن المرجح أنه لم يطرأ على تفكير أعظم المفكرين والمثقفين من حكماء سومر أن بلاده كانت في يوم من الأيام أرضاً يبابا موحشة، مليئة بالأهوار والمستنقعات، وأنها لم تتحول بالتدريج إلى مجتمع أهل بالسكان، إلا بعد أجيال من الصراع والكفاح عن إرادة وتصميم بشري، وخطط إنسانية، وتجارب و«اختراعات» واكتشافات. والنتيجة الحتمية لهذا التصور أن المثقف السومري الذي اتخذ هذا الموقف من التاريخ لم يستطع في أحسن أحواله إلا أن يكون جامعاً للوثائق، ومسجلاً للأحداث أو مصنفاً لها، أكثر منه مفسراً وشارحاً للحقائق التاريخية^(٣٣).

ويصدق هذا على النصوص المتأخرة التي توثق المدن السومرية المخترية فيها يعرف بأدب البكاء على المدن . صحيح أننا لا ننتظر من كتابها أن يهتموا بالعوامل التاريخية التي أدت إلى دمار هذه المدن ، أو أن يقدموا تاريخاً لهزيمة سومر ومحتتها ، لأنهم ييكونها وينعونها في إطار أدبي بعيد عن التاريخ السياسي . ولكنهم في نواحيهم على مدتهم — مثل مدينة أور التي سقطت في أيدي العيلاميين — لم يثيروا إشارة واحدة إلى أن هذا السقوط من فعل الإنسان ، أو أنه كان نتيجة أسباب تاريخية أو سبب واحد على أقل تقدير . فلم يكن الجوهر المدمر العاتي ، بموجب فهم السومري القديم ، إلا جوهر «أنليل» إله العواصف الباطشة ، ومنفذ الأحكام التي قررها مجمع الآلهة المسيطر على الدولة الكونية ، ولم تكن جيوش العدو إلا الشوب الخارجي الذي ارتداه الجوهر ليحقق نفسه . فالجيش الغازية ، بمعنى أصدق وأعمق ، هي ضرب من العاصفة ، عاصفة أنليل الذي نفذ حكماً على أور وأهلها نطق به مجمع الآلهة :

دعا أنليل العاصفة

والشعب ينوح

ودعا رياحا شريرة

والشعب ينوح

.....

والعاصفة التي أمر أنليل في غضبه ،

العاصفة التي تأكل الأرض ،

غطت أور مثل الثوب وكستها كالدثار

في ذلك اليوم تركت العاصفة المدينة

وكانت المدينة خراباً

والشعب ينوح

.....

هكذا تناولت هذه النصوص وغيرها أحداثاً تاريخية وقعت في «الماضي»، ولكنها تحدثت عن الآلهة أكثر من الحدث التاريخي ذاته، وتجاهلت الأسباب البشرية الكامنة وراءها لتبرز أفعال الآلهة وتقديراتها.

ورث البابليون والآشوريون هذا الاهتمام بالماضي عن السكان الأصليين لبلاد ما بين النهرين. وربما يبدو ولأول وهلة أن الاهتمام بالماضي يعود إلى دافع سياسي قومي، وهو رغبة البابليين والآشوريين في تسجيل أحداثه ليكون مرحلة ضرورية من مراحل توحيد عناصر حياتهم، وتحقيق وحدة حضارية لشعوبهم، والاستفادة من «دروس» الماضي بغية التخطيط للحاضر والمستقبل.

غير أن هذا الدافع السياسي — على الرغم من أهميته — لم يكن هو الهدف الأساسي من وراء الانشغال بتاريخ الماضي. لقد كان العامل الأقدم والأهم هو ارتباط الاهتمام بالماضي بالحياة الدينية لشعوب ما بين النهرين. فقد حرص البابليون والآشوريون على العلاقات الطيبة مع آلهتهم. ولذلك رأوا ضرورة تعرف إرادتهم عن طريق تعرف التاريخ الإلهي في الماضي، لأن النظر في سلوك الآلهة تجاه الإنسان في الماضي يساعد على إقامة العلاقات الطيبة معهم في الحاضر والمستقبل، والفصل فيما يجلب رضاهم أو يثير سخطهم. ولعل هذا هو الذي يفسر سراً اهتمامهم بالكهانة والتنبؤ والسحر والتنجيم التي تطورت مع مرور الزمن إلى علوم ثابتة ومزدهرة — لاسيما في عهد البابليين الكلدانيين في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد —، وارتفاع شأن الكهان والمتنبئين والعرافين الذين أنيط بهم الاطلاع على المصائر التي قدرتها الآلهة، وتفسير الظواهر الطبيعية والفلكية والعلامات والرموز والأحلام التي تسمح للحكام والأفراد بمعرفة نواياها وأغراضها، وطلب مشورتها قبل الإقدام على بناء سور أو معبد، أو اتخاذ قرار في حرب أو سلم، أو طرد الشياطين والأرواح المؤذية من أبدان المصابين أو من بيوتهم^(٣٤).

التاريخ إذن يعيد نفسه ، وما من جديد فيما يحدث فيه . ويمكن التنبؤ بمستقبل الأحداث إذا عرف ماضيها معرفة كافية . فالكون يسير وفق نظام لايتغير، والحياة الإنسانية يسودها هذا النظام نفسه ، ويضفي على أحداثها الاطراد الدقيق الذي يترتب عليه تكرار الظواهر وتكرار نتائجها في المراحل الزمنية المتعاقبة . ولما كان مصير الأرض وأقدار الناس فيها بيد الآلهة ، فمعرفة إرادة الآلهة في الماضي تفيد في التكهّن بما تريده في المستقبل ، وإذا كان تاريخ بلاد ما بين النهرين قد بدأ في صورة مكتملة مع بداية الخلق ، كما بدأت معه الحضارة — هبة الآلهة للبشر — في صورة مكتملة أيضا مع نزول نظم الحكم أو الملك من السماء إلى الأرض ، فقد ارتبط التاريخ والحضارة بنظام الحكم الذي تعلمه الملوك الأوائل ، قبل الطوفان وبعده ، من الحكماء السبعة (وهم الآلهة السبعة المقررة للمصائر في مجمع الآلهة) . فالحكم هو الذي أدى إلى ظهور الحضارة ، وهو الذي يضمن استمرارها ، ودونه تدمر وتنقلب إلى فوضى (كما حدث قبل الطوفان عندما تمرد البشر على الآلهة وتقاوسوا عن تقديم فروض الطاعة والخدمة لهم ، ففروا القضاء عليهم والعودة بهم إلى حالة الفوضى الكونية التي سبقت الخلق . ومع ذلك فإن رحمة الآلهة بهم لم تشأ أن تقضي عليهم قضاء تاما ، فقررت الإبقاء على فئة قليلة تكون بمنزلة بذور للحضارة الجديدة بعد هلاك البشرية الأئمة . وتحدثنا المصادر السومرية بأن الملكية هبطت مرة أخرى بعد انحسار الطوفان ، وأن مملكة «كيش» (تل الأحيمر حاليا) وسلالتها الأولى في العصر المعروف بفجر السلالات — في وقت مبكر من الألف الثالث قبل الميلاد — هي أولى ممالك ما بعد الطوفان ، كما كان الملك الراعي إيتانا — الذي سبق الحديث عنه — هو أول الحكام التاريخيين بعد الطوفان .

الواقع أن الاعتقاد بتكرار التاريخ الإلهي الذي ألغى فيه دور الإنسان إلى أبعد حد ، لم يمنع مؤرخ وادي الرافدين من إدراك المتغيرات التي أصابت

الملوك والممالك والآلهة نفسها، وميّزت عصورا تاريخية على عصور أخرى، وقربت إليه حقيقة الصعود والهبوط السريعين في مصائر الشعوب والحضارات. فقد لاحظ تكرار ظاهرة زوال الأمم والممالك - شأنها شأن زوال الأفراد. وظهور أمم وممالك جديدة في مراحل متعاقبة من الزمان المحدود، وربط هذه الدورات المتتالية لنظم الحكم بما لاحظته في الطبيعة ودوراتها المنتظمة، فهنا تجدد بعد موات، وخصوبة بعد جفاف، وهناك صعود بعد هبوط ثم انهيار بعد ازدهار - وكما تبعث الطبيعة حياة من الموت بمشيئة الآلهة، كذلك يخضع التاريخ البشري بدوراته المتعددة لإرادتها.

ويدو أن كتاب ملحمة «جلجاميش» أو جامعها قد وعوا هذا الدرس التاريخي أو هذه الحقيقة المرة. فالبطل الذي زلّله من الأعماق موت صديقه أنكيكو لم ينطلق بعد ذلك في مغامراته بحثا وراء الخلود لنفسه وحده، أو رغبة منه في قهر موته الشخصي فحسب، بل لعله قد شعر بأنه إذا تحقق له ذلك فربما يتحقق أيضا لمملكته فتتجو من المصير الحتمي الذي تنتهي إليه حياة الأفراد والممالك^(٣٥). غير أن كل ما لقيه في مغامراته قد أقنعه بعجز الإنسان أمام الموت «فنحن البشر أيامنا معدودات وأعمالنا نسمة ريح». والحياة الأبدية التي راح يلهث في طلبها لن يجدها، لأن الآلهة حين خلقت البشر قدرت الموت عليهم واستأثرت بحياة الخلود. والظاهر من الملحمة أنه قد «عرف» في النهاية أن «صنع الحضارة» هو سبيله الوحيد لتجاوز مصيره الحتمي، وأنه إذا كان قد قضى عليه بالموت «الزماني» أو «التاريخي»، فسوف تسنح له فرصة الخلود الحضاري ببناء أو إنجاز باق يحفظ ذكره، و«يرفع» وجوده الفردي الثاني - كما سبق القول - في الوجود الجمعي المستمر. وكأني بجلجاميش الذي صورت له بطولاته وانتصاراته الهائلة أنه صنع التاريخ وكان له دور فيه، قد سلم في النهاية (وبخاصة في حديثه للنوتي أورشنابي بعد ضياع نبتة الخلود

الشائكة من يديه) - أن تلك البطولات التاريخية زائلة وزائفة ، وأن صنع الحضارة هو العلاج الوحيد المتاح لمشكلة الموت .

والنتيجة التي نخرج بها من الملحمة التي عرضنا لها من قبل هي أنه لا وجود للتاريخ دون حضارة ، وأن الديمومة والاستمرار للحضارة على التاريخ . فكأن التاريخ مجرد مقدمة للحضارة ، بحيث تزول المقدمة وتبقى النتيجة . وكأن الملحمة تتويع للأدب والتاريخ الأسطوريين اللذين - اللذين غابت عنهما الحركة التاريخية والدور الإنساني في التاريخ - كما أنها في الوقت نفسه تحدّهما ومحاولة مستميتة لانتزاع دور تقوم به الإرادة البشرية وتحاول تثبيتته في الزمن المحدود الذي أمسكت الآلهة بخيوطه . فهي تنتهي بالإعلاء من شأن الفعل الحضاري الذي استخلصه الإنسان في مغامرته المأساوية من دورة التاريخ الطبيعية والإلهية التي أنكرته . ولعلها في النهاية أن تكون أول محاولة في تاريخ البشرية لإثبات أن التاريخ المقترن بالحضارة لا يمكن أن يستغني عن الإنسان ، وربما أشارت من بعيد إلى المقولة التي نردها اليوم كثيرا ، وننسبها حيناً إلى ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) ، وحيناً آخر إلى فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤ م) وماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣ م) من بعده ، وهي أن التاريخ من صنع البشر .



قد يوحي الانطباع العام الذي نخرج به من الحديث السابق عن السلطات غير المحدودة للآلهة والملوك بأن الحياة في بلاد الرافدين قد خلت في عصورها القديمة مما نسميه اليوم بـ «الديمقراطية» أو حكم الشورى . لكن التسرع بالتعميم هنا غير جائز . فهناك مصادر كثيرة تشير إلى أن هذه الحضارة قد عرفت صورا من هذه النظم في فجر حياتها التاريخية والسياسية^(٣٦) . ويعتقد بعض المؤرخين أن هذا قد تم نحو منتصف الألف الرابع قبل الميلاد ، عندما تزامن فهم النظام الكوني بوصفه نظاما من الإرادات الفردية المعبرة عن القوى

الطبيعية في صورة مجمع إلهي أو «عائلة» أو دولة كونية مع بداية فترة الكتابة الأولى، وظهور الشكل الأساسي للحضارة في جانبها الاقتصادي، واتساع القرى القديمة وتحولها إلى دول — مدن موحدة حول المعبد. وبرز نظام سياسي جديد على صورة ديمقراطية بدائية أو مشاعية، محورها مجلس عام من جميع الأحرار البالغين الذين تركزت فيهم السلطة السياسية العليا، فضلا عن مجلس شيوخ يدير شؤون الحياة في الفترات العادية، ويسلم السلطة المطلقة في أوقات الحروب والأزمات للملك أو حاكم ديني (كان يطلق عليه لقب إين ثم إنسي) ويمكن عند الضرورة أن يسحبها منه.

ويبدو أن هذا النظام «الديمقراطي» قد مرّ بأول أزماته في ظل مملكة «كيش» أولى ممالك ما بعد الطوفان، وفي عهد ملكها الأسطوري «إيتانا» الراعي الذي سبق ذكره (في مرحلة مبكرة من الألف الثالثة قبل الميلاد)، إذ نزلت «الملكية» مرة أخرى على هذه المدينة بعد أن كانت الآلهة الغاضبة قد سلبتها منها وسلطت عليها الطوفان. وتتجلى مظاهر هذه الأزمة التاريخية في السلطة المحدودة التي سمحت بها الآلهة لهذا الملك، وغياب مجلس الشيوخ الذي كان يضفي على الحكم تلك الصبغة الديمقراطية التي عرفتها المدينة من قبل. ولما كان التاريخ تكررًا مستمرًا للأحداث والأزمات على السواء، فقد كان الضمان الوحيد لاستمرار الحضارة بعد ذلك هو إنشاء هيئة تشترك مع الملك في الحكم، حتى لا ينفرد بالسلطة المطلقة التي ينتج عنها الفوضى وتمرد البشر على الآلهة، ومن ثم تسليط الطوفان عليهم! ولذلك كان تصور الكون بوصفه دولة أو مجمعا عائليا، وفهم الدولة الأرضية باعتبارها صورة من الدولة الإلهية، من أقوى الأسباب التي ربطت سلطة الحاكم الأرضي بالسلطة الإلهية المسؤول أمامها، وأخضعت حكمه الأرضي لسلطة مجلس جديد هو مجلس الشيوخ الذي يحدّ من سلطانه المطلق ويكون رقيبًا عليه^(٣٧). ويكفي أن نتذكر في هذا الصدد تحذير شيوخ أوروك

(الوركاء - حالياً) لجلجاميش من مغبة الإقدام على مغامراته الخطيرة بقتل حواوا أو خنبابا حارس غابة الأرز الرهيب ، ومحاولاتهم قبل ذلك (في القصة السومرية جلجاميش وأجا - أو أكا) لثني عزمه عن الانتقام من «أجا» ملك مدينة كيش ومقابلة تهديداته بإخضاع «أوروك» بالتعقل وإيثار السلامة بدلا من الحرب . ويغتنظ جلجاميش من موقف مجلس الشيوخ فيلجأ إلى مجلس المحاربين الشبان ويعرض عليهم ضرورة القتال وأخذ الثأر، فيؤيد المجلس رأيه . ويبدو من سياق القصة أن جلجاميش نجح بحكمته السياسية في مصالحة ملك كيش وفك الحصار الذي كان قد ضربه حول أوروك، وأن هذا النجاح كان من أسباب ارتفاعه في نظر الأجيال التالية إلى مصاف البطل الأسطوري الذي تشهد عليه الملحمة الشهيرة^(٣٨) .

هل خلت الحياة ، فيما تلا ذلك العهد القديم ، من صور الشورى التي عرفناها ؟

يبدو أن أزمة الحكم الفردي وجبروت التسلط المطلق للملوك أصحاب الإمبراطوريات الكبرى بعد ذلك لم تكن في أحد جوانبها إلا انعكاسا لأزمة الحكم الإلهي نفسه وتضاؤل حظ الآلهة في مجتمعهم من الديمقراطية . . فقد زالت المساواة التي تمتعوا بها بعد اضطرارهم إلى تفويض «مردوخ» القوي الشاب بالدفاع عنهم وحمايتهم من قوى الظلم والعماء (راجع ملحمة الخلق البابلية) ، ثم تتويجهم له بعد انتصاره ، مما ترتب عليه انفراد بالسيطرة المطلقة ، وتحوله من بعد إلى الإله البابلي الأكبر أو الإله القومي للإمبراطورية (منذ عهد السلالة البابلية الأولى ١٨٩٤ - ١٥٩٥ ق . م) ، وانفراد الملك البابلي تبعا لذلك بالحكم ، واستغناؤه عن أصحاب الشورى ومجلسهم . وقد تكرر الأمر نفسه في فترة ازدهار الدولة الآشورية وانفراد إلهها آشور بالسيطرة على الآلهة المحليين ، بحيث لم يكتف بأن يكون هو الإله القومي لآشور، وإنما

أصبح هو الإله الخالق، أبا الآلهة جميعا وواهب الملك والرخاء والانتصارات المدوية في الحروب الوحشية (وبخاصة في عهد الإمبراطورية الآشورية الحديثة، وفي ظل السلالة «السرغونية»، في القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد حتى القضاء عليها نهائيا بسقوط نينوى سنة ٦١٢ ق.م).

بيد أن هذا النظام التعسفي في جوهره لم يخل في الحقيقة من بعض مظاهر حكم الشورى. ولن يتسع المقام لتتبع هذه المظاهر في العهود المختلفة منذ العصر البابلي القديم أو عصر سلالة حمورابي. وحسبنا أن نقول إن حكام الأقاليم وكبار الموظفين الإداريين الذين كان يعيّنهم الملك، كانت توجد إلى جانبهم جمعيات إقليمية أو مجالس بلدية مؤلفة من أعيان البلاد وشيوخها الذين يسدون النصيحة إلى هؤلاء الحكام، وربما تمكنوا من إيقافهم عند حدودهم إذا تجاوزوها، أو على الأقل من شكواهم إلى الملك. وقد استطاع هؤلاء أن يحتفظوا للولايات البابلية بقسط لا بأس به من الحكم المحلي حتى في أيام سيطرة الآشوريين^(٣٩). ويمكننا أن نتصور أشكال الحكم الملكي المطلق، بها حوته من مظاهر التعسف والظلم والحرمان مما نسميه اليوم بالعدل أو المساواة في الحقوق، إذا نظرنا في تكوين «البنية» الاقتصادية والطبقية والاجتماعية التي قام عليها حكم ملكي مطلق تسنده الامتيازات الإقطاعية والثروة التجارية، وبمحمية توزيع حكيم للقوة القانونية. ولابد أن كبار الملاك، ومن حلّ محلهم بالتدريج من التجار الأثرياء وكبار الكهنة المستثمرين لأراضي المعبد وأملاكه وأمواله، هم الذين أعانوا الدولة على الاحتفاظ بنظامها الاجتماعي، كما كانوا هم الواسطة بين الشعب وملكه. ومع أن هذا كله يحتاج إلى دراسات أعمق وأكثر تفصيلا ليس هذا هو مكانها، فيمكننا أن نتصور ثقل جبال الظلم والمعاملة التي رزحت فوق صدور طبقتي «المساكين» (المشكينو) والعبيد الأرقاء ومعهم «رجل الشارع» العادي الذي ودع كل أمل

في هذه الدنيا تحت وطأة الطبقة العليا (الأحرار ومن فوقهم من الكهنة والحاشية والبلاط)، كما يئس من كل أمل في آخرة سبأها «كور» و«أوراللو» و«أرصتو لاتاري»، أي أرض اللاعودة التي ستعيش فيها روحه في عذاب سقيم، وجوع وظلام لا تنفذ فيه بارقة أمل أو رجاء^(٤٠).

وحتى لا نتصور أن حياته على الأرض كانت تحت رحمة الظلم المطبق عليه من كل ناحية، فينبغي علينا الآن أن ننظر في مفاهيم الحق (كيتو) والعدل (ميشادو) والقانون التي تطورت هي الأخرى تطورا ملحوظا. ربما لم يؤد هذا التطور المقترن بالجهود الجادة في سبيل الإصلاح القضائي والاجتماعي إلى إزالة الشعور العام بالكآبة أو الاكتئاب الذي يخامرنا ونحن نتابع الكثير من مشاهد الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور (كما عرضها الأستاذ ج. كونتينو في لوحات نابضة بالحياة)، ولكنه سيساعدنا على تأمل قضية العدل بصورة بعيدة عن التحيز والتسرع والتعميم.

٤ - العدل والطاعة والميزان :

إذا كان «الحب» هو غاية سعي الإنسان في الغرب، «فالعدل» هو مطلب الإنسان الشرقي ومنتهى أمله. وإذا نحن قلنا «الحب» فقد أشرنا ضمنا إلى البذرة التي غرسها شعب الإغريق العجيب في تربة الحضارة الغربية، فنمت شجرتها، وأزهرت، وأثمرت حرية وفكرا عقليا وعلميا منهجيا وشغفا بالمعرفة لذات المعرفة، وقلقا دائما ومغامرة لا تهدأ ولا تتوقف عن البحث عن الحقيقة. أما إذا قلنا «العدل» فقد وضعنا أيدينا على أصل الشقاء المتجدد في نشدان الأمل البعيد، ولمسنا جذور الشجرة اللعينة التي لم نزل في الشرق نبلو المتر من ثمرها منذ آلاف السنين: قهر الحاكم للمحكوم وخوف المحكوم من الحاكم، غدر بعضنا ببعض وتسلب بعضنا على بعض، حلمنا الأزلي بالحق وفشلنا في التوصل إلى «حقنا» في حياة كريمة أو سوية تليق بالإنسان (ولا أقول حياة حرة أو مبدعة) ..

طبع القلق والشك والتشاؤم روح الإنسان وشخصيته في أرض النهرين وعلى مدار تاريخها المدوّن الممتد لما يقرب من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد (مع استثناءات قليلة تتجلى في صور نادرة من الفن الساطر والأدب الهازل، ولا تقلل بحال من ذلك الانطباع الدرامي أو المأساوي . . .) ويرجع هذا - في أحد أسبابه القوية على أقل تقدير - إلى الشعور المستمر بالخطر والإحساس بالتهديد الذي لازم الإنسان في دويلات المدن المتصارعة، وتعرضه للهجرات والغزوات المتلاحقة من الشرق (سامية) أو من الشمال والشرق (آسيانية وهندو أوروبية) وتقلبات البيئة التي لم تكن فيضانات نهرها الخالدين ولا رياحها وعواصفها المخيفة رحيمة به، بجانب التعدد والتنوع الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي لم يسمح بالاستقرار والتطور المطرد المتجانس بالقياس إلى حضارة وادي النيل (التي غلب على تاريخها السياسي وجود حكومة مركزية صرّفت شؤون البلاد من أقصاها إلى أدناها، ومن دولتها القديمة إلى دولتها الحديثة، باستثناء فترة محدودة من عمرها الطويل (٢١٨٥ - ٢٠٤٠ ق. م) - تزعزعت فيها أركان الدولة والمجتمع، وتركت للمفسدين وللصوص والمجرمين، قبل قيام الدولة الوسطى (٢٠٤٠ - ١٧٦٥ ق. م)، وذلك في أكبر ثورة عرفها التاريخ المكتوب وجاءتنا منها أجمل نصوص الأدب المصري القديم مثل شكاي القروي الفصيح ونذر الحكيم أيب أور وحديث المتعب من الحياة مع روحه . . .) ولم يقف الأمر - بالنسبة للإنسان العادي - عند الشعور بالخطر والتهديد من جانب البيئة والحكام والآلهة، وإنما تعداه إلى الإحساس بالظلم في حياته وبعد موته، وفقدان الأمل في سيادة قيم الحق والعدل في هذا العالم أو في العالم السفلي (ومن ثم الاندفاع وراء اللذة - في بعض الفترات التاريخية على الأقل لاسيما في القرون المتأخرة التي شهدت مجد «بابل» وازدهارها مع انحلالها وغرقها في الموبقات، وكأن انتهاب اللذات والمباهج - استجابة للنصيحة القديمة من ربة الخانة سيدوري لجلجاميش المعذب بطموحه للمستحيل! - هو الوجه الآخر لليأس من معنى الحياة وعدالتها)^(٤١).

غير أن هذا الإحساس بالخوف واليأس والظلم لا ينبغي أن يخفي عنا الحقيقة . والحقيقة أن هذه الحضارة العظيمة قد عرفت جهودا صادقة في إقامة العدل والقانون ، وكفّ المظالم عن البسطاء والمساكين ، والانتصاف للفقير والأرملة واليتيم من عدوان القوي والمستغل اللئيم . وأول الأساء الجديدة بالإشادة بها هو اسم «أوركاجينا» إنسي أو حاكم مدينة لجش السومرية (تقع بالقرب من تلو واسمها الحديث هو الهباء) من أواخر القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد، الذي تتمثل فيه النزعة الإنسانية الحقة لأول مرة في تاريخ البشرية . حرص هذا الرجل على رفع المظالم التي حاقت بالناس «منذ القدم في سالف الأزمان» على أيدي الموظفين «البيروقراطيين» الذين استغلوا مناصبهم في فرض الضرائب الباهظة على أبناء لجش ، إذ كان جباة الضرائب منتشرين في كل مكان ، «من حدود نينجرسو - وهو إله هذه المدينة وحاميها - حتى البحر» ، كما استحلوا لأنفسهم كل ما وقعت عليه أيديهم دون وازع من ضمير ولا خوف من عقاب . وهاهي بقايا النصوص التي وصلتنا من تشريع «أوركاجينا» تنطق بما اقترفت أيدي أولئك الموظفين : «كان الموكل بالملاحين يسرق السفن ، ورئيس الرعاة يسرق الحمير والأغنام ، والموكل بمصايد الأسماك يسرق الأسماك ، وإذا ابتيعت أغنام كان المتنفذ يأخذ أحسنها لنفسه ، وإذا حفر ابن رجل فقير حوض سمك ، كان المتنفذ ينهب سمكه وينجو من العقاب» . والأدهى من ذلك أن الضرائب التي حاصرت الإنسان في حياته لاحقته بعد مماته ، إذ كان يحرم على أهل الميت أن يواروا جثمانه التراب قبل أن يؤدوا للموظفين مقادير من الشعير والخبز والجمعة تترك بيته ينعي من بناء .

استيقظ ضمير العدل لأول مرة على يد هذا المصلح النبيل . ولا ندري إن كان قد استطاع أن يحقق ما زعمه عن تحرير أبناء «لجش» من الربا والاحتكار والجوع والسلب والقتل ، وتنفيذ العهد الذي قطعه على نفسه في حضرة آلهة «نينجرسو» بألا

يقترف رجل سلطة إثماً قط في حق أرملة أو يتيم . فالمهم أن السوعي بالظلم والقلق في سبيل العدل الإلهي والكوني والاجتماعي قد أخذت ناره البطيئة في التوقد والاستعال في تشريعات متتالية وسلالات وعصور متعاقبة ، من تشريع «أورنمو» (٢١١٢ - ٢٠٩٥ ق.م) حاكم مدينة أور^(٤٢) إلى تشريع «ليت عشتار»^(٤٣) (حكم من نحو ١٩٣٤ - ١٩٢٤ ق.م) حاكم مدينة إيسين في العصر المعروف بعصر إيسين - لارسا (نحو ٢٠١٧ - ١٧٦٣ ق.م) إلى قوانين إيشنونا^(٤٤) التي ترجع إلى نحو سنة ١٨٥٠ ق.م ، إلى شريعة حمورابي الشهيرة^(٤٥) ، وبالأخص قانون القصاص الذي ظهر فيه لأول مرة (النفس بالنفس والعين بالعين - راجع المدخل إلى الحكمة البابلية في هذا الكتاب) . ونظرة واحدة إلى مواد هذه الشريعة (التي بلغت ٢٨٢ مادة) تبين صدق المثل القائل إن العبرة بالتطبيق ، فمعاملة العوام - في قانون القصاص - تختلف كل الاختلاف عن معاملة السادة الأحرار ، كما أن معاملة العبيد والأرقاء أدنى وأسوأ :

إذا فقأ سيد حر عين سيد آخر حر ، تفقأ عينه ،

إذا كسر عظمة سيد حر تكسر له عظمة ،

وإذا فقأ عين رجل من العامة أو كسر له عظمة ،

فعليه أن يدفع «ميناً» من الفضة

(المينا يساوي ٦٠ شاقلاً أو ما يعادل كيلوجراماً واحداً) .

صحيح أن قوانين هذه الشريعة قد صانت معظم حقوق «رجل الشارع» العادي من الطبقة المتوسطة بين الأحرار والعبيد ، ولكن الشكوى لم تنقطع من فساد المحاكم والقضاء والقضاة ، ولم تتوقف نصائح الحكماء بعدم التردد على المحاكم ، وإطفاء لهب الخصومات وتجنب «حفرها المغطاة» . . . (راجع نص النصائح الحكيمة في هذا الكتاب ، من سطر ٣١ - ٤٨) ، ولم ترسخ

فكرة العدالة باعتبارها حقاً من حقوق الناس بغير تفرقة بينهم في الجزاء والعقاب تبعاً لوضعهم الطبقي والاجتماعي . بل إن «الظلم الأكبر» الذي سيطر على نفس الرافدي منذ أقدم العصور وحاول جلجاميش ملك أوروك (حكم نحو سنة ٢٦٧٥ ق.م) أن يقهره بسعيه الخائب إلى الخلود، هذا الظلم الأكبر قد تراجع أو تضاعف بالقياس إلى نوع آخر من الظلم الذي استفحل خطره منذ أواخر الألف الثانية قبل الميلاد (أي أثناء وما بعد العصر الكاشي من نحو ١٥٧٠ - ١١٥٧ ق.م) الذي كان على الإجمال عصر بؤس وقنوط وتزمت «سلفي» في كل الميادين . . وشهدت عليه أروع نصوص أدب الحكمة البابلية (التي يرجح أن تكون قد نشأت في حدود هذا العصر أو دونت فيه على أقل تقدير) وهي نصوص تصرخ بمشكلة الذنب والعقاب الذي يتحملة الأتقياء البررة بغير ذنب يستحقون عليه ذلك العقاب . ووصل الأمر إلى حدّ فقدان معنى الحياة والسخرية من كل القيم التي انتفت قيمتها، بل أوشك أن يقع في هوة التجديف على الآلهة نفسها وتحميلها مسؤولية الظلم الذي فطر عليه الإنسان عندما سوّته وجبلت طبيعته من الطين ودم إله مذبح . ومن الشر والكذب والعدوان، حتى لقد ترددت هذه العبارة السومرية الأصل في نصوص بابلية عديدة: لم يولد لأم طفل بغير إثم أو خطيئة .

غير أن هذا القلق بقضية العدل والظلم لم يستطع أن يهز أركان الإيمان بالحكمة الإلهية الخافية عن عقول البشر ومداركهم المحدودة، ولم يزعزع من اعتقاد الإنسان بضرورة التسليم بإرادة الآلهة، ولا من الواجب الذي يفرض عليه خدمتهم وتقديسهم القرايين لهم، والالتزام بالعقد أو العهد القائم بينه وبينهم منذ الخلق الأول .

وبقيت «الطاعة» هي القيمة الكبرى، والفضيلة العليا، والمبدأ الأسمى

الذي يوجه حياته وتفكيره وسلوكه ، ويسري في أقواله وتضرعاته وأمثاله وحكمته الرسمية والشعبية . ولم يتخل الإنسان عن واجب الطاعة حتى في أوقات المحن الفردية والجماعية التي دفعته إلى التشكك واليأس ، وصورت له أن الآلهة الكبرى أو الآلهة الخاصة قد تخَلَّت عنه وعن عائلته ، وهجرت مدينته و«ضربتْها بقبضتها» ، وتركتهما نهبا للصصوص والمجرمين أو للغزاة المتوحشين . وإذا كان قد رفع صوته بالاعتراض والاحتجاج - على لسان بعض المثقفين الحساسين أو «المغتربين» - فقد كان لا يلبث أن يعترف في النهاية بأن الإله الأكبر - سواء أكان هو إنليل أم مردوخ أم آشور - قد رضي عنه وقبل توبته ورفع قبضته عنه .

لنتوقف هنا قليلا ونسأل : هل صحيح أن الطاعة هي «القدر» الذي أطبق على السومريين وطوق الأكديين الساميين طوال العصور المتعاقبة ، وأنها لم تزل - على حد تعبير أحد مفكرينا المعاصرين - هي «المرض العربي»^(٤٦) الذي لم ننج منه إلى اليوم ، ولا ينتظر أن ننجو منه قبل أن يتغير وعينا وشروط حياتنا وأوضاعنا المادية والمعنوية ونتعلم أن التمرد وقول «لا» هو القيمة الحقيقية والفضيلة العليا والأساس الذي لا غنى عنه للحياة الحرة المستنيرة ؟ وإذا كان «ميزان» العدل قد اختل واضطرب في أيدي الآلهة والملوك والحكام والقضاة المهيمنين على أقدار سكان وادي الرافدين القدماء ، فلماذا لم يظهر هذا الرمز المرتبط بالعدل في حكمتهم وأديهم وسائر الشواهد الباقية على حضارتهم بصورة كافية ؟

نبدأ بالسؤال الثاني فنقول إنه وجد بصورة ضمنية في إقرار عدد كبير من الملوك والحكام بتكليف الآلهة لهم بسنّ التشريعات والقوانين الكفيلة بإقامة العدل بين الناس ، وتحميلهم مسؤولية رعايتها والسهر على حمايتها وتنفيذها . فهاهي ذي الإلهة السومرية «نانشة» إلهة مدينة «لجش» تقول إنها :

تواسي اليتيم ولا تمهل الأرملة
تعرف ظلم الإنسان للإنسان
أم اليتيم التي تعنى بالأرملة
وتنشد العدل لأفقر الناس
الملكة التي تأخذ اللاجئ إلى حجرها
وتجد ملجأ للضعيف (٤٧).

بل إن النصوص لتذكر أنها كانت تقوم في ليلة رأس السنة من كل عام
بمحاسبة البشر، وتصب جام غضبها على وجه الخصوص على :
كل من سلك سبيل العدوان واغتصبت يده ما ليس له . . (٩)
من تخطى حدود النظم المقررة ونقض العقود والعهود
من نظر بعين الرضا إلى مواطن الشر
من يبدل بالوزن الكبير الوزن الصغير
من يبدل بالكيل الكبير الكيل الصغير
من أكل ما ليس له ولم يقل «أكلته»
من شرب ما ليس له ولم يقل «شربته»
من قال لاكلن ما حرّم
من قال لأشربن ما حرّم . . .

وبقيت فكرة الوزن والميزان مرتبطة بالشؤون العملية والتجارية ، ولم تصبح
رمزا من الرموز العقلية والحضارية حتى بعد أن أوكلت مسؤولية العدالة لإلهها
الأكبر وراعيها الأول ، وهو إله الشمس «أوتو — شمش» الذي كان أحد الآلهة
الكونية (الفلكية) الكبرى عند البابليين ، وواهب النور وكاشف الضّر والسرّ ،
وراعي الفقراء والتائهين والمعوزين وكل ذي نفس بلا استثناء . . لقد كان ضوء

«شمش» يراقب القضاة ولا يرحم المرتشين والذين يحيدون عن جادة العدل في أحكامهم (راجع نص الترتيلة للإله شمش):

تجعل القاضي الخرب الذمة يرسف في القيود والأغلال،
والذي يقبل هدية ولا يقيم العدل تنزل به العقاب .
أما من يرفض هدية ، وعلى الرغم من ذلك يقف في صف الضعيف ،
فإن شمش يسعد به وسوف يطيل حياته .
والقاضي النزيه الذي يصدر الأحكام العادلة .
يسيطر على القصر ويحيا مع الأمراء^(٤٨) .

ويتابع «شمش» التجار وينذر المطففين في الكيل والميزان :
إن التاجر الذي يلجأ للغش في الميزان ،
ويستخدم نوعين من الموازين (أو الأثقال) فيخفض من (. . .)
يخيب أمله في الكسب ويضيع (رأسه)
والتاجر الأمين الذي يزن بالقسط
يقدم له كل شيء بالحق (. . .)
والتاجر الذي يغش في وزن الغلة ،
ويقرض (الغلة) ويطفف في الوزن إلى الحد الأدنى ،
ومع ذلك يطالب بالثمن الباهظ
ستنزل عليه لعنة الشعب قبل أن يحل أجله ،
وإذا طالب بتسديد الثمن قبل الموعد المتفق عليه
فسوف يؤخذ بذنبه
لن يملك وريثه حق التصرف في ملكه ،

ولن يستطيع إخوته أن يضعوا أيديهم على ضيعته
(أما) التاجر الأمين الذي يعدل في وزن (الغلة) ويضاعف من إحسانه ،
فسوف يسرّ به شمش ويطيل عمره ،
ويزيد من أفراد عائلته ويضاعف ثروته
ومثل مياه ربيع لا يتخلف لن تفشل ذريته

(من سطر ١١٢ - ١٢١)

هكذا اتفق شمش ونانشة - على الرغم من البون الشاسع بين إله يضيء
السموات ويبدد ظلام المناطق العليا والسفلى ، وإلهة دويلة صغيرة محدودة
المساحة والقدرة - على حماية الأرملة واليتيم والمستضعف الفقير ، وإنزال
العقاب بالظالمين والقضاة المرتشين والتجار المنحرفين ، أي على تحقيق العدل
- ولو من الناحية النظرية - لكل الناس . لكنهما وغيرهما من الآلهة الكبرى
والآلهة الخاصة أو الشخصية التي تتولى حماية الأفراد ، لم يمسكوا بميزان العدل
والحقيقة في أيديهم ، واكتفوا بمراقبة الموازين في أيدي الناس . ومثلما بقيت
عدالة الأرض مهددة على الدوام بمظالم القضاء وفساد الحكم والكهنوت
والإدارة ، ظلت عدالة السماء كذلك أبعد ما تكون عن العدالة المطلقة في نظر
البابلي القديم ، وألح عليه هذا الشعور بعد أن أصبح اضطهاد البررة
الصالحين أمرا متكررا كل يوم . وإذا أضفنا إلى هذا أن الأمل المؤجل والعزاء
المرتحى من هذه العدالة في حياة أخرى لم يكن أفضل حالا من الأمل والرجاء
في هذه الحياة ، فلم يقلل إيمانه الغامض بالحياة الأخرى من قسوة الإحساس
«بالظلم الأكيد» ، لأن صورة هذه الحياة قد ظلت كما رأينا صورة مشوشة
مختلطة ، وبقيت مصدر الاكتئاب والقلق والرعب الفظيع . ومما زاد من خوفه
تلك الصور التي اطلع عليها «أنكىدو» في حلمه الذي رواه لصديقه
جلجاميش ولازمته فيما يبدو جيلا بعد جيل : «دار الظلمة ، البيت الذي

لا يخرج منه من دخله ، الطريق الذي لا يرجع منه من سلكه ، المنزل الذي حرم ساكنوه النور ، التراب طعامهم والطين قوتهم ، ويكسون كالطير بأجنحة من الريش» . . وإذا كانت تظهر في بعض النصوص إشارات مبهمة إلى وجود نوع من المحاكمة للموتى ، كانت تتم في قصر «أريشكيجال» ذي البوابات السبع ، فإننا لا نجد أية تفصيلات لهذه المحاكمة ، ولا نعرش على ميزان للعدالة في يد آلهة العالم السفلي أو في أيدي قضاتها . ثمة إشارات أخرى إلى أن الإله شمش كان يحاسب الموتى باعتباره راعي أرض اللاعودة وحامي همى العدالة . ولكن تنقصنا التفاصيل الدقيقة مرة أخرى ، كما نفتقد الإشارة إلى الميزان ، وإن كان لنا أن نفترض على أية حال أن من يصدر الحكم في صالحه يثاب على ذلك بأن تنعم روحه بحياة راضية ، وتنال ما تشتهي من مأكل ومشرب .

ولكن لماذا نفتقد رمز الميزان ؟ وما الداعي للبحث عن شيء لم يوجد على الحقيقة في هذه الحضارة ؟ الواقع أنه لو قدر للميزان أن يتحول من أداة قياس أو حساب تجارية إلى رمز ذي أبعاد ودلالات شاملة — كما حدث في حضارة مصر القديمة التي ارتبط فيها لمئات السنين وفي مختلف النصوص والصور والنقوش «بماعت» أو «ماعتي» رمز العدل والصدق والاستقامة ، والحق والقانون الذي يقوم عليه الوجود ، والنظام الذي يوجه حركته — لقدم للناس عزاء عن قسوة الموت وظلمه ، وأملًا في عدالة لم تعرفها دنياء . وليس هذا من قبيل المقارنة بين الحضارات ، لأن مثل هذه المقارنة فاسدة أصلاً كما أكدت أكثر من مرة . وإنما هو نوع من التوضيح لحقيقة أكبر من أن تكون مجرد شعور غامض ، وهي أن عذاب الشك والقلق والتشاؤم الذي سيطر على حياة الناس في أرض الرافدين منذ منتصف الألف الثانية على أقل تقدير — لم يكن يسمح بوجود رمز الميزان أو غيره من الرموز المشعة بمعاني الأمل والاستبشار ، فضلاً عن الصورة المخيفة لأرض اللاعودة ، والإحساس الملازم بالإثم أو الخطيئة «الأصلية» التي تحمل الآلهة مسؤوليتها منذ أن سووا طبيعة الإنسان ، وحمل هو نفسه كل تبعاتها وآلامها .

وأما عن السؤال الثاني الذي طرحناه فالجواب عنه قريب ميسور. فالدين يقوم على طاعة المخلوق للخالق، والطاعة تقوم على الثقة والإيمان والاطمئنان لرحمته وعدله. ولو رجعنا إلى أصل الكلمة لوجدناها تدل على الدينونة للديان، والإقرار له بالتعظيم والإجلال والحمد والعرفان، كما تدل في أصلها اللاتيني الذي اشتقت منه في اللغات الأوروبية الحديثة على «إعادة الربط» religio - religare — ربط النسبي بالمطلق، والأرضي بالسماوي، والمتناهي المحدود بالأزلي الأبدي، أو توثيق علاقة الجامح الضال، والتائه السائب من جهة بالأصل والأساس، والسبب والسند من جهة أخرى، وذلك عن رضا واقتناع واختيار، لا عن خوف أو طمع أو اضطراب. وطاعة من هذا شأنه لا يمكن أن تكون عبودية بل تعبدًا، ولا إفناء بل تفانيًا، ولا خنوعًا بل علوًا، ولا إلغاء للذات بل تأكيدًا لهويتها وحريتها وحقيقتها. بهذا تصبح الطاعة أداء لواجب محب، وآية على الشعور بالاحترام والالتزام، ودليلا على العلو والتحرر، والرقي والتحضر. وفي هذه الحالة لا يجوز القول إن الطاعة مرض عربي، لأن الطاعة — منذ عهد البابليين والكنعانيين والمصريين القدماء وعرب الجزيرة إلى يومنا الحاضر — قد كانت ولم تزل هي مكمن قوة العربي، والمصدر الأكبر لقوته الحقيقية. لكن العبارة المذكورة تكون صادقة كل الصديق إذا قصد بها الطاعة القائمة على الخوف والطمع، لا على الثقة والإيمان، وإذا أريد بها الإقرار بالعبودية لشخص أو شيء أو وضع زمني محدود بحكم طبيعته. وهنا يصح القول إن التمرد والاحتجاج وقول «لا»^(٤٩) هي القيم العليا والفضائل الكبرى التي لا غنى للعربي عن الإيمان والعمل بها، إذا أراد أن يغير نفسه وظروف حياته وواقعه التي أصبحت أزماتها ومشكلاتها حديث كل لسان. . وفي هذه الحالة يمكن القول إن الطاعة الخائفة ليست مرضا عربيا وحسب، وإنما هي المرض ذاته، والرذيلة والخطيئة التي لا تقاس بها رذيلة أو خطيئة.

٥ - الأسطورة في أرض النهرين وتفسير متجن:

على الرغم من أن الكاتب السومري والبابلي كان شديد الحرص - كما رأينا من قبل - على إخفاء اسمه وشخصه، فلا نستطيع أن نصور أن ذلك كان زهداً منه في كل رغبة في الوصول إلى القراء من جيله والأجيال التالية. فالكتابة مفهوم متضايّف مع القراءة. ولو أخذنا «الكتابة» بمعناها الأصل لوجدناها «معاصرة» على الرغم من ألوف السنين التي تفصلنا عنها. يستوي في ذلك أن نقرأ لكتاب يعيشون معنا ونعيش معهم، أو لكتاب فارقونا قبل قرون وقرون. . فـ «الكلمة» حاضرة، أو ينبغي أن تكون حاضرة عند من يعرف كيف يقرأ (يستوي في ذلك أيضاً أن يكون ما يقرأه كتابة على الطين، أو نقشا في الحجر، أو حروفاً مدوّنة على بردية أو مطبوعة في كتاب. .) وماذا نقرأ في الكلمة قديمة كانت أو حديثة، أسطورية أو عقلية أو تقريرية؟ نقرأ فيها «نفسنا البشرية» بصورة من الصور، فهمنا للعالم والآخرين «من أشباهنا وإخواننا» كما يقول بودلير، تصورنا لذواتنا وعلاقتنا بها وبما طبعته أختام الزمن «الأسطوانية» وغير الأسطوانية عليها، نقرأ فيها ما أردناه نحن البشر وما نريده على الدوام، تجاربنا في الماضي، همومنا في الحاضر، أحلامنا الشاخصة لمدن المستقبل، حشراتنا على ضياع الجهد والتعب، وإصرارنا على مواصلة السير رغم العثرات. كل الكلمات التي نستخرجها من ذاكرة الزمن قد نقش عليها أثر الإنسان وظله. ليس مهماً أن تكون هذه الكلمات قد كتبت بالصورة أو بالصوت أو بهما معاً، ولا فرق بين أن تكون بالخط المساري (الأسفيني) الأهيروغليفي، بالآرامي أو الإغريقي أو المسند والنبطي، وأن تكتب من اليمين إلى اليسار أو من اليسار إلى اليمين - بل ليس من الضروري أن تكون كتابة بالصورة أو الحرف، فقد تكون نقشا أو رسماً على جدار، تمثالاً أو نحتاً بارزاً أو قليل البروز، هرماً أو مصطبة أو معبداً أو سوراً أو قصراً أو حتى مقبرة

حفظت فيها الجثث والكنوز، فهذه كلها «كلمات» أو بالأحرى «رموز» (والعرفة والكتابة لم تفقدا أبدا طابع «السرية» و«الرمزية» في حضارات الشرق القديم) وهي تخاطبنا وتسألنا، وربما نتحدثنا وتدعونا أن نعرفها كما نعرف أنفسنا. يصدق هذا على كل كتابة في كل حضارة، فما بالك إذا كانت الحضارة حضارتنا، والكتاب أسلافنا وأجدادنا، بحكم الانتماء العرقي والتاريخي والجغرافي والحضاري؟ إن ما كتبه هؤلاء «الأجداد» في حضارة منقطتنا «يقول» لنا شيئا أو أشياء. وكثيرا ما يتعلق هذا القول بالموضوعات والأفكار نفسها التي مازالت تشغل عقولنا أو تؤرق ضمائرنا بصور وصيغ مختلفة، والقول يجيئنا عبر السنين الطوال من وراء «حجب» تغطيه، صور واستعارات ورموز وتركيبات لغوية ودلالية معقدة، وأسماء وأحداث مجهولة تحفل بها الأساطير والملاحم وحكايات الحيوان والنبات، والتراتيل والأغاني والترانيم، والحكم والأمثال والرسائل والسجلات التاريخية والنقوش الملكية والوثائق والعقود واليوع... إلخ، وجميعها تعبر بمختلف الأساليب عن «قول» الإنسان في سياق تاريخي واجتماعي وفكري معين، أي عن تصوره للعالم والمجتمع، وفهمه للذات والآخرين، ومعرفته وتعبيره عن هذه المعرفة. وكل تحليل للغة هذا القول ومضمونه - على صعوباته وغوامضه التي لا حصر لها، وبخاصة حين يكون النص قديما وبلغة منقرضة - هو في الحقيقة النهائية تحليل وفهم لأنفسنا ووعينا في طبقاته وأقنعه وأشكاله المختلفة. . والهدف الأخير هو «معرفة أنفسنا» معرفة أعمق. وهي معرفة لن يتاح سرّها - الذي لا يستنفد أبدا! - إلا لمن يقبل عليها بغير «قليات» مسبقة، ويتعاطف معها ويستحضر أو يستقرئ ما تقوله عن طبيعة أنفسنا وغاية إنسانيتنا منذ أقدم عصورها، لعلها تكشف عما أردنا أن نعرفه عنها عبر الزمن وفي ثنايا الوعي الدفين (بشرط واحد هو امتلاك الأدوات الضرورية لهذا التحليل والتفسير).

كل ما سبق يدعونا لدراسة الأسطورة - هذا الموضوع المشتبك مع الدين والفن والحياة الاجتماعية والثقافية في شتى مظاهرها - بوصفها وسيلة للمعرفة والفهم والتفسير العقلي للعالم ، لا بوصفها حكايات شعرية وتفسيرات خرافية سابقة على العقل والعلم والمنطق ، أي تحليل ونقد «العمل المعرفي» الذي تحقق في الأسطورة وتحولاتها المختلفة في الدين - الذي تمثل مركز الثقل فيه - والأدب والفن والعلم نفسه (الذي كاد يتحول منذ بدايات العصر الحديث إلى أسطورة تصورت خطأ أنها صفت الأسطورة ، ولم تفتن - إلا بعد أن استيقظت على إنجازات التقنية وأخطارها - إلى أنها قد بعثت أسطورة من نوع جديد .)

هكذا تصبح الأسطورة شكلا ضروريا للتفكير في كل العصور، يدخل في جدل أو حوار مستمر لا يفصل عن أشكال التفكير العقلي والعلمي (يكفي مثلا أن نتأمل أسطورة جلجاميش أو بروميثيوس وامتداد ناهجيهما الأولية والجمعية في أشكال معرفية مختلفة إلى يومنا الحاضر . .) ، وهكذا تنفتح أمامنا آفاق جديدة واسعة في حوارنا مع الإنسان ، أعني مع أنفسنا وما تريده وما أرادته على الدوام من معرفتها بذاتها وبالعالم ومحاولات تغييرها . ويبقى الماضي حاضرا فعال الأثر في حاضرننا ومستقبلنا لو أحسننا «تذكره» وتجربته واستحضاره . هي مهمة علمية وحضارية في وقت واحد ، غيرها لن يتسنى لنا أن «نعرف» الذات الممتدة في أغوار الماضي - الحاضر ، والغافلة فيما يبدو عن المستقبل الذي يندر أن تفكر فيه وتعمل له ، لأنها تتركه للمصادفة التي تأتي أولا تأتي بالوعود أو الكوارث . . إن هذه الذات «الماضية» تظل حاضرة في كل أبعاد الزمن وأقنعتهم ومراياه ، ولو أهملناها لكان شأننا شأن من يحاول أن يعرف الشجرة والثمرة قبل أن يعرف البذرة والنواة - وكيف لنا أن نعرف ما نحن عليه وما سوف نكونه بغير أن نعرف ما كناه ؟

الحوار إذن مع الأسطورة في تاريخنا الحضاري هو حوار مع «تحولات» ذاتنا

و«ثوابتها» وتصوراتنا لها عبر الأديان والنظم والعصور. ولا بأس علينا أن نراها في مرآيا «الآخر» الذي سبقنا إلى تحليلها والكشف عن أسرارها، سواء بعلمه اللغوي والتاريخي والأثري الدقيق، أو بتفسيراته الفكرية والفلسفية المتباينة. ولقد أشرت من قبل إلى أمثلة من هذا التفسير، وأستأذن القارئ في عرض تفسير معاصر أعتقد أنه - على الرغم من شموله ونفاذه - قد حاد عن جادة الحق والإنصاف.

إذا كانت الأساطير الإغريقية قد أضفت على معظم آلهتها ملامح إنسانية، انعكس عليها تعاطفهم مع البشر أو عداؤهم لهم، وإذا كنا نعرف بأن بعض أبطال هذه الأساطير قد جسّد «الوجه والقلب الإنساني» بكل عذابه أو بكل حنينه (كما نرى في الثائر «نصف الإلهي» بروميثيوس الذي تمرد عليها ثم عوقب أشنع العقاب باسم الإنسان ومن أجله، أو في الشاعر الأسطوري «أورفيوس» الذي تغنى بأشواقه لزوجته وحييته، وحمل لهفته عليها إلى العالم السفلي ليفقدها بسبب هذه اللفهة نفسها . . .) إذا صحّ هذا في جملته، فربما نميل إلى الظن بأن آلهة الحضارات القديمة في الشرق الأدنى (المصرية والرافدية والسورية والحيشية . . . إلخ كما نقرأ عنها في الأساطير ونتأمل صورها وتماثيلها وأطلال معابدها وأبنيتها الضخمة . . .) قد فقدت كل ملامح الإنسان حتى أصبحت غير إنسانية، وتعالّت عليه بجبروتها وقسوتها وجوحها وشهوتها للانتقام حتى صارت فوق - الإنسانية .

والمفكر الذي نتناول تفسيره في هذا الحديث^(٥٠) يزعم أن الآلهة المصرية والبابلية تبدو فوق الإنسان، لأنها على التحديد غير إنسانية. وسواء أكانت برؤوس حيوانات أو اتخذت هيئة الكواكب، فقد احتقرت لحم الإنسان ودمه وتجردت منها: فـ «الشكل الشرقي القديم كله قد سوّي من الخارج، والمضمون كله قد غرس من أعلى، لاسيما المضمون الفلكي والأسطوري

المقدس . ولذلك لا يعلن أصحابه عن وجهها الإنساني إلا حين يغترب ، إذ يبقى الشكل مغطى وراء حجاب كثيف . . . »

إن صورة الموت المتكررة على الدوام في مصر ، برموزها العمارة والهندسية «البللورية» ، قد استقرت في النهاية في قبضة «رع» إله الشمس ، و«أوزير» رب الأرض الأصلي ، وهيمتهما تكرر في الزمان وجمود متعال في المكان . وكما تولد الشمس نفسها كل يوم ، يمد أوزير في الحياة البشرية القصيرة المتغيرة ليجعلها إلى خلود وثبات . فالهة الطبيعة المصرية تجلب السعادة بصفته آلهة التكرار المستمر ، وفوق كل تغير حي يحكم الموت الذي قدرته السماء شفاء ونجاة ، كما تحكم هندسة مفعمة بالأمل في المصير الذي سوف يتصل اتصال الخلود ، وفي سكينته المستقبل الذي يحمل كل سكون الماضي وثباته ويتخطى عالم الإنسان ، وفي سماء صافية تمثل الصورة الأولية الكاملة للنظام الأرضي الملبد بسحب الحزن والتقلب . ولم تكن مصر كما تصورها «هيجل» على مثال الهيلو الإغريقية هي دين اللغز الذي يمثله أبو الهول (وهو لغز السؤال عن الحرية والوعي الذاتي كما يعبر عنهما الوجه الإنساني الذي يحاول أن يرتفع فوق الحس ويتجرد من الطبيعة المحسوسة) ، وإنما كانت هي دين «الاغتراب» في أقصى حالاته ، والصمت «البلوري» الذي يجسد - بجلاله ونظامه المتصلب - ماهية عمارتها الخاضعة لأمر إله الموت أوزيريس ، أو بالأحرى إله الحياة - في الموت .

إذا كان «البلور» هو رمز الحضارة والديانة المصرية القديمة الذي يقف على شاطئ النيل على شكل هرم يرقد في مركزه جثمان الفرعون الإلهي ، فإن «الزقورة» أو برج المعبد ذا الأطباق المتصاعدة إلى الأعلى هي الرمز المجسد على شاطئ الفرات للديانة البابلية التي أهدهت للكواكب السبعة والبروج التي تتحرك الشمس في «بيوتها» . . . هناك تجلّ أيضاً معلوم هذه الدورات الفلكية الثابتة في ضوء ساحر بعيد وخيف . وهنا ظهرُوا في أشكالهم الغليظة وأجسادهم

الحشنة ، محوطين بكل ماهو وحشي وغير إنساني من صنوف الطير والزواحف
والحشرات والعفاريت . وعندما توحدت الآلهة البابلية الفلكية أخيراً في المشتري
كوكب السعادة والانتصار - أي في الإله الذي يمثل «مردوخ» ذابح تين الهاوية
ورمز العناء والهيوول الأصلية «تعامت» لم ينج من الغربة في أساطير الديانة
الرافدية إلا البطل «المغترِب» الذي اكتسى ملامح الوجه الإنساني وهو
جلجاميش . فعلى الرغم من تمثيله في الأختام الأسطوانية بقرون - ترمز لكونه
الحاكم الديني «أنسي» الذي يقبض على السلطتين الدينية والسياسية - وعلى
الرغم من تأليهه في حياته وبعد موته ، فقد تجلى وجهه البشري في مواقف
إنسانية عديدة ، وكأنه قد خلع قناع الإله والكاهن الأكبر والمعلم الفلكي . لقد
انتصر مع صديقه «أنكيدو» على وحش الغابة وعلى النور السماوي ، ووصل إلى
ماء الحياة والشباب الأبدي واستحم فيه وغاص في أعماقه ليحصل على نبتة
«الخلود» الشائكة ، غير أنه أضاعها - كما رأينا - بعد عودته للأرض ، وعانى آلام
الموت الذي لم يكتثر بأعماله وأمجاده ، وأغمض عينيه - كما أغمضهما الملايين
في حضارتها السومرية - الأكديّة على مرّ القرون - بلا أمل في البعث ولا رجاء في
حساب أو ثواب . ربما بقي له أمل وحيد في نوع من الخلود البشري الذي يبلغه
بناة الحضارة كما سبق القول . لكن المؤكد أن تحديه لقدر الموت (أو ظلمه
الأكبر) المكتوب على البشر قد أكسبه بعض ملامح وجه بروميشوس الذي
أعلن ثورته بعده بقرون . لا شك أن مغامرات جلجاميش تنطوي على شيء من
الأمل «الإنساني» في المستقبل ، على الرغم من ضياع كل أمل في الخلود أو في
النعيم الآخروي في أسطوره وفي ديانة بلاد الرافدين القديمة بوجه عام . لكن
الدورة الفلكية والطبيعية التي «أدارت» الديانة والتاريخ والأدب والفن وحياة
الإنسان ومصيره في التصور الرافدي ، قد أخرجتها في الوقت نفسه من دائرة
الإنساني والزمني ، وربطت «الأمل» و«الإنقاذ» بالإله المهيمن على تلك الدورة

المتكررة ذاتها ، فمردوخ إله السنة الجديدة والربيع وتخليص البشر من البؤس والقحط والمرض ، هو نفسه الذي يكرر الماضي مع بداية كل سنة جديدة يحتفل فيها بانتصاره على تعامة أو بتتويج ملك جديد . وهو نفسه الإله - المشتري - المرتبط ببرج الثور الذي وقفت فيه الشمس منذ تأسيس بابل نحو عام ٢٨٠٠ ق . م ، وهو الذي يدمج ذلك الأمل في نوع من الساعة الفلكية الثابتة ، وكأن الذات البشرية في هذه الديانة الفلكية والأسطورية قد حولت نفسها إلى «موضوع» يلف ويدور في هذه الدورة الأزلية . لقد كان «كتابه المقدس» منقوشا في السماء ومودعا في قبضة الآلهة الكبرى (وخصوصا إنليل الذي سبق أن عرفنا قصة الطائر العملاق «زو» أو ، «أنزو» معه ، ومحاولته الجريئة لسرقة ألواح المصائر منه أثناء انشغاله بالاستحمام !) وأقصى ما بقي من إنسانيتها مبذول في التضرع لهذه الآلهة انتظارا لحسن الطالع ، أو خوفا من غضبها ولعنتها وعنف انتقامها ، أو أملا ضعيفا في رحمتها وعفوها «ورفع قبضتها» عنها . وكأن الطريق الغامض - هنا وفي مصر القديمة - يسير من داخل الذات إلى خارجها ، حيث يستقر في الحجر أو في الطبيعة ، دون أن يفكر في الرجوع إلى الذات البشرية أو الاتجاه إليها . بذلك اختفت «الذاتية الدينية» من الأسطورة الفلكية . فالعالم «تحت» كالعالم «فوق» ، والإنسان نفسه صورة أو نسخة من العالم العلوي والخارجي عنه - لقد حرم في هذا النظام الفلكي الأسطوري من الحرية ، وظل دوره مقصورا على اتقاء غضب الآلهة عليه وعلى أهله ومدينته ، أو في التماس رضاها عنه ولطفها به وبعائلته ، كما بقي ضوؤها المخيف يسطع دائما من فوقه ومن خلفه . . «وحتى عندما يغيب أي كلام عن الكواكب وأقدارها ، تبقى بابل نوعا من طبلة التكرار الدائرة ، مجوّفة وفارغة من الكائنات البشرية ، غريبة عن التاريخ ، وتظل تحدد الإنسان من فوقه ومن خارجه» (٥١) .



ربما يتفق القارئ مع «بلوخ» في حكمه العام على الديانة البابلية وآلهتها التي تحوطها هالة مخيفة من القدم والجبروت والرهبنة، وهو حكم قد يرضي أولئك الذين يكتفون بالانطباعات العامة عن حضارة معينة دون الدخول في التعقيدات والتفصيلات المرهقة عن تطور النظم والمفاهيم واختلافها باختلاف أماكن العبادة وعصورها ومراحلها المتعاقبة، ويقعون في أخطاء التعميم والتفسيرات المسبقة التي ينزلق إليها كثير من فلاسفة التاريخ وكتابه المبسطين منذ عهد «هيجل» إلى «ديورانت» وغيرهما. أضف إلى هذا أن «تفسير» بلوخ للحضارة الرافدية جزء صغير من محاولته الكبرى لتتبع «مبدأ الأمل» أو مبدأ «اليوتوبيا» - المحرك للوجود المادي والتاريخي والعقلي حركة جدلية مستمرة - في مختلف الحضارات، وشتى مظاهر الوعي التاريخي والفكري والأدبي والفني عبر التطور البشري في الشرق والغرب. لإثبات أنه لم يتحقق في صورته الحية الفعالة إلا في الماركسية «الإنسانية» التي أدخل فيها عناصر مثالية وصوفية و«مسيحانية» خلاصية و«قبالية» لا يوافق عليها الماركسيون «العلميون» أو «الحرفيون». ومهما يكن الرأي في هذه المحاولة الضخمة، فلا شك في أنها كانت وراء الأحكام القبلية والتعميمية التي وقع فيها هذا الفيلسوف الأديب عندما تعرض لحضارة ما بين النهرين وعرض بها (كما فعل مع الحضارة المصرية وغيرها من الحضارات الشرقية القديمة والحضارة الإسلامية) ويمكن الرد عليه بأن موضوع الأسطورة موضوع معقد ومتداخل مع الدين والحياة العقلية والاجتماعية والعلمية منذ القدم، وأن الدراسات المتزايدة التي كتبت عنه في نحو الخمسين عاما الأخيرة من وجهات نظر مختلفة وبمناهج وأساليب نظرية وتطبيقية متنوعة، تحتم التدقيق والتأني في إصدار الحكم على أساطير بلاد ما بين النهرين أو غيرها من الأساطير. أضف إلى هذا أن نصوص الأساطير المكتشفة لم تكتمل بعد، فإلى جانب النصوص المعروفة التي لا تخلو من

النقص والغموض والفجوات العديدة، يفاجئنا علماء الآثار دائماً بالجدید الذي يفرض على الباحثين مراجعة آرائهم، كما أن الدراسات المتعمقة والمقارنة لكثير من الأساطير السومرية والآكدية لم تتوافر بعد بصورة مرضية، ولم يحدد الكثير من صفات الآلهة ووظائفهم ومراتبهم وتغير المفاهيم والتصورات المرتبطة بهم بتغير العصور والسلالات والأوضاع التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية تحديداً كافياً^(٥٢). ثم إن بلوخ يجمع الآلهة الراقدية تحت عنوان واحد، هو آلهة الأفلاك والكواكب وآلهة «عبادة الطبيعة»، متناسياً أن هنالك عدداً كبيراً من الآلهة الكبرى والصغرى التي لا تندرج تحت ذلك العنوان العام، مثل آلهة الأمومة والطب والحكمة والكتابة والأوبئة والحب (الذي تمثله إينانا في مجمع الآلهة السومرية، وعشتار في مجمع الآلهة الأكدي بحيث تتعدد صفاتها ووظائفها بين الحب والإخصاب من ناحية، والحرب والتدمير من جهة أخرى، كما تمثل كوكب الزهرة البديع من جهة ثالثة) وكل هذا بجانب الآلهة الخاصة أو الشخصية التي كانت بمنزلة الأرواح أو الملائكة الحارسة للإنسان الفرد، وتشفع له عند الآلهة الكبرى في أوقات الشدة والمرض، ناهيك عن عدد ضخم من «العفاريت» والأرواح الشريرة التي كان الفرد يشعر بأنها تحيط به من كل جانب، ويستعين بـ «علوم» السحر والتنجيم والكهانة وتفسير الأحلام وطقوسها لكي يتجنب شرها وأذاها.

لقد تطور مفهوم الألوهية ببطء شديد في ديانة أرض النهرين. وبعد أن كانت العبادة مقرونة بالخوف ومرادفة له، اتسع معناها فصارت تعجيداً للإله وثناء عليه وتسبيحاً بحمده، بل أصبح من الممكن أن يحبه العابد، أو بالأحرى يجب خوفه منه ويجد فيه فرحه وسروره (راجع نص المعذب البار - لدلول - ونص الحوار بين المعذب والصدیق) وظلت الآلهة تمارس سلطاتها الرهيبة التي ارتبطت في تصور سكان بلاد الرافدين القدماء بأبشع ألوان الضعف البشري

.. من عنف وقسوة وفضاظة وشراسة إلى الطعام والشراب وحقد وانتقام ، حتى تحولت أو تحول بعضها على أقل تقدير - منذ منتصف الألف الثانية قبل الميلاد، وفي العصرين البابلي والآشوري المتأخرين بوجه خاص ، في زمن «السلالة السرجونية» من القرن الثامن إلى أواخر السابع قبل الميلاد، واكتسبت خصال الرحمة والحب والعطف ، والخير والعدل الرادع للمفسدين والمجرمين والمستغلين الظالمين . وقد كان ذلك فيما يبدو نوعا من الاستجابة للتطلع الغامض نحو التوحيد (إذ كادت الآلهة البابلية تتوحد في شخص مردوخ ، والآلهة الآشورية في شخص الإله القومي آشور .) كما كان تعبيرا عن أمل أو شوق غامض أيضا إلى «ديانة خلاص» لم تتوافر شروطها أبدا في حضارة ما بين النهرين ، ولم تتحقق إلا بعد الفتح الإسلامي . وليس من الممكن بطبيعة الحال أن نجرد شعوبا كاملة في عصور وعهود متتابعة على مدى ثلاثة آلاف عام أو يزيد من التاريخ المكتوب قبل الميلاد - ليس من الممكن أن نجرد أفرادها من كل علاقة حميمة بإله أو أكثر من عشرات الآلهة التي يزخر بها تراثهم الديني ، بحجة أن «الذاتية الدينية الحقيقية» لم توجد إلا في ظل الديانة الإغريقية والديانات السهاوية . ودليلنا على هذا هو التراتيل والضراعات العديدة لمردوخ وشمش وغيرهما ، والنصوص الدينية والأدبية العديدة - مثل نصوص الحكمة - التي تشهد شهادة صادقة على العلاقة الحميمة التي كانت قائمة بين الإنسان الفرد وإلهه الخاص الذي اعتقد أنه يحميه من سوء ويتشفع له عند كبار الآلهة .

وأخيرا فإن الأسطورة قول شعري سجلت فيه الذات الإنسانية - كما رأينا في بداية هذه الفقرة - تفسيرها وفهمها للكون وظواهره ، وعلاقتها بالعالم وبنفسها ، وسعيها الدائب إلى معرفتها وتغييرها ، أو التصالح معها والخروج من «الاغتراب» عنها . ولا بد من الانطلاق من نص محدد

في سياق زمني وديني واجتماعي محدد قبل الخوض في ذلك الفهم أو تفسير تلك العلاقة — ولا مفر من النظر في بنيته اللغوية الأصلية وسائر العوامل والقوى المؤثرة في «النص» قبل التسرع بإطلاق الأحكام العامة عليه ووضعه في قوالب وأطر غريبة عنه .

ويبدو هنا ، وفي حالات ومجالات أخرى ، أن الفيلسوف ينبغي عليه أن يتعلم درسا في التواضع والاحتراس والموضوعية من علماء الآثار واللغة والتاريخ والدراسات الدينية والأنثروبولوجية والإثنية المقارنة قبل الاسترسال في حكمته وأحكامه العامة عن الذاتية والموضوعية ، والقدرية والحرية ، أو عن مبدأ كلي - مشكوك فيه من نواح عديدة - عن الأمل أو اليأس . . ولو تسنى للفيلسوف الأديب الذي عرضنا رأيه أن يطلع على نصوص الحكمة البابلية التي يضمها هذا الكتاب لعرف دلالتها الواضحة على الذاتية الدينية المثألة والمحتجة أيضا إلى حد الشك والتساؤل والتمرد والمقاومة^(٥٣) .

٦ - هل من تفسير ممكن؟

هل من تفسير ممكن؟ وهل يمكن المجازفة بتفسير حضارة قديمة - يصفها الكثيرون في العادة بأنها «منقرضة» أو «ميتة»! ، على الرغم من العقبات والمحاذير التي تحول دون هذا التفسير؟ وهل تستطيع محاولات التأريخ الشامل لمثل هذه الحضارة ، والاجتهادات في تفسير نصوصها اللغوية وظواهرها وآثارها وشواهداها المختلفة ، أن تمدنا بالبصيرة اللازمة لفهم حقيقة حاضرتنا التي تتمثل في النظم والقيم والظواهر التي نعيشها ، مع التسليم بتطور هذه الظواهر وتعقدتها بما لا نهاية له ، ومن تغير بنية «الوعي» وتراكم «طبقات» متلاحقة عليه عبر مئات السنين والأحداث والتحويلات التي تفصلنا عن القدماء ، بحيث تحتاج «طبقات الوعي» بدورها إلى نوع من «الآثاريين» الذين

لا يقلون مهارة ودقة وتفانيا عن علماء الآثار؟ وهل يمكننا أخيرا أن نحقق - في بعض الأحوال على الأقل - تلك «التجربة الخلاقة» التي تتمخض عن اللقاء الحيّ بالنصوص اللغوية والشواهد الحضارية والفنية القديمة، بحيث نخرج من هذا اللقاء ونحن أوسع أفقا، وأكثر حرية وإنسانية ومعرفة بأنفسنا (أي بما كنا - نحن أبناء هذه الحضارة وأحفادها - وما نكونه وما سوف نكون عليه في ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا؟).

لنبدأ بالعقبات والمحاذير التي تقف في سبيل «التأريخ» و«الفهم» والتفسير، ولنجمل ما أشرنا إليه من قبل في الملاحظات التالية:

أ - الحضارة الرافدين القديمة وفكرها وحكمتها وجوه متعددة، تشير إلى ملامحها أعداد هائلة من النصوص والحقائق التي حفظتها الرقعة والألواح، والصور والنقوش والأطلال، والكتابات المسماة على الطين والحجر والخشب والمعدن... إلخ، وتعاون الأثريون والمؤرخون وعلماء اللغة على فك رموزها وجمعها وتصنيفها وشرحها وتفسيرها بمختلف الطرق والأساليب. وقد رأينا أن النموذج العقلي (المنطقي القياسي) كما نعرف تطوره منذ الإغريق، يمكن أن يضم أجزاء الحضارة والحكمة البابلية في نسق تصوري، ولكنه نسق لا يساعد على «فهمها» من الداخل، بل يجتزئها في صور باهتة، ومقولات جافة تابعة من التفلسف الغربي وتابعة له، أي يعكسها على مرآة أو مرايا غريبة عنها.

ورأينا كذلك نموذجا من ذلك التفسير «الخارجي» الذي قدمه مفكر جدلي يوتوبي معروف، وناقشناه بالقدر الذي يسمح به هذا التمهيد العام. ولا شك أن من أصعب الأمور أن نحاول تجربة التفسير القائم على التفهم الحميم لروح حضارة دينية قديمة، تفصلنا عنها فجوة زمنية اتسعت وامتدت لأكثر من خمسة وعشرين قرنا، وترسبت فيها - كما سبق القول - تراكمات وطبقات عديدة فوق الوعي التاريخي والديني الذي تغير تغيرا جذريا بعد الانضواء تحت لواء الإسلام والاهتداء بهديه.

أضف إلى هذا أن المحاولة تفترض شروطاً لا غنى عنها — من علم واسع باللغات الأصلية، وإلمام شامل بالتاريخ الحضاري للشرق الأدنى القديم في مجموعته ومشكلاته الكثيرة التي لم تحل بعد، وتمرس على أساليب البحث العلمي المتخصص — وهي شروط ومهام يعجز عن الوفاء بها كاتب بعيد عن التخصص الدقيق، يحاول استعادة جانب واحد من تجربة هذه الحضارة أو «إعادة بنائه» كما يقال كثيراً في هذه الأيام. وإذا كان بعض كبار الباحثين يعترف بأنه لا يدعي ملكيتها بالنسبة لأية حضارة قديمة وغربية عنه، فكيف بمن لا يمتلك شيئاً منها، ويقف جهده على التفكير في تفكيرها، ومحاولة فهمه وتجربته تجربة حية قبل السعي إلى تفسيره؟ (٥٤).

إن تكوين صورة شاملة ومركبة لهذا الفكر مطلب مشروع وضروري. لكن السؤال يطرح نفسه بعد الجهود المضنية التي انقضت عليها زهاء قرن ونصف قرن من الزمان، منذ بداية البحث العلمي والأثري الدقيق وفك رموز الكتابة المسارية: هل أصبحنا اليوم في وضع يسمح بتكوين هذه الصورة المركبة التي تربط بين الآلاف المؤلفات من النصوص والمعلومات واللقى المتنوعة، ثم تفسيرها تفسيراً يكشف عن «روح العصر» أو «روح الشعب» (على حد تعبير هيجل وفلاسفة النزعة التاريخية من بعده) ويتيح لنا فهم «شخصية» هذه الحضارة وحكمتها المتغلغلة فيها؟ وهل يمكن أن يبرأ هذا الفهم من الأحكام والافتراضات المسبقة التي تمليها — عن قصد أو غير قصد — نماذج التفكير الغربي المتأخر عنها من ناحية، والمشكلات والأزمات والهموم الحاضرة التي نميل «لإسقاطها» عليها من ناحية أخرى؟ ثم كيف السبيل إلى الوصف والفهم الخالص لهذه النصوص التي لم تكتب ولم تنطق في الأصل لنا، وهل يمكن أن يكون «حايداً» أو أن يخلو من «ذاتيتنا» القارئة والمفسرة؟ إن هذه «الذاتية» — كما سنرى بعد قليل — تلازم بالضرورة قراءة النص وفهمه وتفسيره عند أصحاب المدارس والاتجاهات الجديدة في التاريخ والنقد الأدبي وفلسفة التأويل (الهيرمينوطيقا). فما العمل إذا كان التراث الحضاري الضخم (الذي

نتصدى لفهم جزء ضئيل منه!) لم يصل إلى وعي الأغلبية الساحقة من ورثته - بحكم الانتماء التاريخي والجغرافي والعرقى - ولا دخل في كثير من الأحيان في مناهج التعليم والتربية فيها، باستثناء نخبة محدودة من العلماء المشتغلين بدراسته، أو من المثقفين المهتمين بالتراث الحضاري القديم؟ وأخيرا هل يمكن الاطمئنان إلى أي تفسير أو تأويل، مع كثرة المشكلات التي لا تزال تواجه علماء هذه الحضارة في جوانبها المختلفة، ومع توقع ظهور نصوص أو لقى جديدة يمكن أن تجود بها أرض النهرين كل يوم، كما يمكن أن تغير الكثير من فروضنا وتفسيراتنا السابقة؟

ب - على الرغم من وجود قدر كبير من النصوص السومرية والأكدية التي رأت النور، ونشرت في طبعات محققة، وترجم معظمها ترجمات مختلفة إلى اللغات الأوروبية الحديثة وبعضها إلى اللغة العربية، فينبغي ألا ننسى الأعداد الهائلة من الألواح المتناثرة في شتى متاحف العالم في آسيا وأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية التي لم تكشف الأستار عن نصوصها بعد، ولم يتوفر العلماء - لأسباب لا حصر لها - على قراءتها وإكمال نواقصها. وبعض هذه النصوص - وبخاصة الرسائل وسجلات الحياة اليومية، بجانب عدد من النصوص الأدبية التي لم تدرس بعد دراسة وافية (راجع الهامش رقم ٥٣) - يمكن في مستقبل الأيام أن يشع منه ضوء خاطف يبدد الظلام المحيط بعصر تاريخي معين، أو نظام اجتماعي أو اقتصادي أو حرفي، أو مدينة من المدن (كما حدث لحسن الحظ مع بعض المدن مثل نقر وأور وسيبار ونيوى)، كما يمكن - إذا ساعدت الحظوظ والمصادفات أيضا! - أن يلقي بصيصا من الضوء على مساحات مكانية وفترات زمنية، لا تزال غارقة في ظلمات الصمت والغموض. أضف إلى هذا أن أغلب نصوص أدب الحكمة التي تمنا في هذا الكتاب قد خلا من أي إشارة واضحة إلى «الخلفية التاريخية والاقتصادية والسياسية» والأيدولوجية «التي كانت وراء نشأته وتطوره ومراحل تدوينه، ربما لحرص

الكاتب أو الناسخ — كما سبق القول — على إخفاء اسمه وشخصه وآرائه ومعتقداته، أو خوفه من التعبير عنها في ألواح كتبت لكي يقرأها أو يسمعها الملك و«علية القوم» في القصر والمعبود ومراكز الحكم والإدارة والقضاء، أو لتلاوتها مع طقوس العبادة وممارسات السحر وطرده الأرواح الشريرة، ناهيك عما جرى عليه العرف آنذاك من استخدام تلك الألواح لأغراض التعليم والتدريب على الكتابة وحفظ التراث والتقاليد «المقننة» للأجيال التالية.

صحيح أن بعض النصوص — مثل نصوص الحكمة بوجه خاص وبعض القصص الشعرية والحكايات والأمثال الشعبية — قد أفلت من القيود والاعتبارات السابقة، فلمسنا فيها أشواك السخط والاحتجاج، وتشاؤم «المغترين» أو الحساسين للمحن الحضارية، وهبت علينا منها رياح النقد الاجتماعي والديني التي أوشكت في بعض الأحيان أن تتحول إلى عواصف شك وتمرد وتجديف، لولا التفاف سلطة التقاليد حولها! ولكن يجب مع ذلك ألا نبالغ كثيرا في شأن هذه النصوص، ولا نسارع باستخراج الأفكار العميقة منها، أو استخلاص «المذاهب» و«النماذج» الكونية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية . . . إلخ، فمن الخطأ أن ننظر إليها بمعزل عن التراث التقليدي الذي تحتل مكانها فيه، أو عن ظروف الكتاب الذين أبدعوها ودونوها وحفظوها، والقراء والمستمعين الذين كتبت لهم ووجهت لخدمة أغراضهم الدينية والعملية والسحرية، وإذا تذكرنا قلة الدراسات الجزئية والبحوث التفصيلية الدقيقة في المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والأسس «المادية» لحياة المجتمع القديم في مختلف عهوده ومراكزه، من دراسة لأدوات الإنتاج وعلاقاته، وقوى السلطة صاحبة المصلحة فيها . . . إلخ، فقد أضفنا إلى الصعوبات السابقة صعوبات أخرى تتصل بنقص الدراسات التاريخية بمعناها الاجتماعي الحديث الذي تطالب به وتجتهد فيه بعض المدارس

والحركات المعاصرة بصورة مذهلة في التدقيق والتفصيل والاهتمام بكل الجزئيات الممكنة في الحياة اليومية، (كما نجد لدى ممثلي حركة التاريخ الجديد أو مدرسة الحوليات الذين يطبقون المناهج والأساليب الاقتصادية والإحصائية والديموجرافية والأنثروبولوجية واللغوية والتحليلية النفسية... إلخ). وإزاء هذه الصعوبات لا يملك مؤرخ الحضارة، ومن ثم مفسرها ومؤول نصوصها، إلا أن يسأل نفسه: هل أقنع بتفسير جزئي ومؤقت أستند فيه إلى البحوث التفصيلية المدققة في نص بعينه أو مجموعة من النصوص المترابطة بسياق تاريخي أو معنوي محدد، انتظارا لمستقبل بعيد تنتظم فيه التفسيرات الجزئية في نسق شامل؟ أم أخطأ بتقديم تفسير كلي، تسوّغ الحاجة الدائمة إلى العروض الشاملة في كتب التاريخ العام أو في الكتب التعليمية، وتدفع إليه الرغبة في التبسيط إرضاء لعامة القراء وإشباعا للفضول الثقافي؟^(٥٥).

جـ- ولو قلنا: لندع النصوص تتكلم بنفسها... فلن يكون في هذا ضمان كاف للموضوعية و«العلمية»... ذلك لأننا لا نرجع دائما إلى النصوص بلغاتها ولهجاتها الأصلية، كما أن القادرين على قراءتها لا يفتأون يواجهون مشكلات لا يستهان بها في فهم معاني كثير من الكلمات و«العلامات» المجهولة حتى الآن، وتعرف حقيقة الأحداث والوقائع والتقاليد والأسماء والأشياء التي لم يتيسر معرفتها. أضف إلى هذا مشكلة الترجمة نفسها، وبخاصة حين تتم عن نصوص قديمة للغات «منقرضة»، وبالأخص عندما تكون نصوصا شعرية، مع كل مشكلات ترجمة الشعر ترجمة «مكافئة» أو معادلة بقدر الإمكان من لغة إلى أخرى، فما بالك إذا كانت الترجمة عن لغة قديمة ولشعر قديم لم تعرف كل خصائصه الفنية بعد كما أسلفنا القول؟^(٥٦). ويزيدنا إحساسا بهذه المشكلة - نحن الذين نعتمد على الترجمات المنقولة إلى لغات أوروبية حديثة - أن الثقة في الأكديات والآشوريات يؤكدون وجود فروق كبيرة بين ترجمة وأخرى، بحيث تكاد الترجمات تتعدد بتعدد

القائمين بها ، ويتعذر وجود نصين مترجمين متفقين تمام الاتفاق على فهم الكثير من المفردات والمعاني ، بحيث يضطر المترجمون في معظم الأحوال إلى الحدس أو التخمين بمعنى السياق وتركيب العبارات الناقصة ، كي لا تصبح ترجماتهم كشباك الصيادين المليئة بالثقوب والفجوات .

وإذا تذكرنا حقيقة ارتباط الفكر باللغة ، فلا مفر من القول إن حكمة حكماء بابل قد ارتبطت كذلك باللغة التي فكروا وكتبوا بها ، كما ارتبطت باللغة (السومرية) التي نقلوا عنها مباشرة أو أخذوا عنها ، وحاكوا ناذجها وصيغها وتقاليدها ، أو استوحوها واستلهموها على أقل تقدير . وحتى لو استهنا بكل هذه الصعوبات ، فما الذي يدرينا أنهم «عبروا» عن كل ما فكروا فيه ، ولم يعملوا ألف حساب للسلطة السياسية والدينية القائمة ؟ ألا تدعو كل هذه الاعتبارات والإشكالات إلى زيادة نصيب «الذاتية» و«التحيز» في كل تفسير نقدم عليه ، بصرف النظر عن الذاتية والتحيز اللذين لا تخلو منهما أي ترجمة ، ناهيك عن ترجمة عن ترجمة ؟!

د - وأخيرا تأتي أعوص المشكلات التي تواجه من يتصدى لدراسة الماضي القديم تمهيدا لفهمه وتفسيره ، ألا وهي الشك في جدوى معرفة الماضي بالنسبة لمن يعيش في الحاضر ويتطلع إلى المستقبل . ولكن هل المشكلة هنا تتعلق بمعرفة الماضي في ذاته ، أم بكون معرفتنا به وبأدق تفصيلاته غير كافية ، ولا تساعد على محاولة فهمه وتفسيره (مع العلم بأن بعض مدارس البحث التاريخي الحديثة تنكر ضرورة التفسير أصلا وتتهم الفلاسفة بإفساد التاريخ وفرض قوانينهم هم عليه !).

إذا كان هدف المؤرخ هو أن يعرف حقيقة ما حدث فعلا في الماضي (كما تقول عبارة المؤرخ ليوبولد فون رانكه الشهيرة) ، وإذا كان معظم الناس يتفقون اليوم على أن الماضي هو مفتاح فهم الحاضر ورؤية المستقبل (إذ لو أمكننا أن نعرف من

أين جئنا ، لأمكننا أن نعرف أين نحن وإلى أين نحن ذاهبون — كما يقول سنتيانا ١٨٦٣ - ١٩٥٢ في كتابه حياة العقل) ، وإذا عرفنا أن الذين لا يمكنهم تذكر الماضي واستيعابه ، مقضي عليهم بتكراره بكل أخطائه ومآسيه ، وإذا وافقنا أخيرا على أن التاريخ كله «حاضر» بصورة من الصور (كما يقول هيجل وكروتشه) فلا عجب أن تثير فينا دراسة حضارة ماضية هموما وأفكارا لا تزال فعالة ومؤثرة ، وتلقي على آلام الحاضر وآماله أضواء كاشفة لبعض «ثوابته» التي تحتم ضرورات الحاضر أن تتبدل وتتحول ، هذا إذا استطعنا أن «نستحضرها» في وعينا بعد تحقيق كل وثائقها وأسانيدها ، والعلم بكل أسسها وشروطها وجذورها (كالعقلية العامة ، وأنماط العادات والتقاليد والمشاعر والقيم والمعتقدات والميول التي تمثل البنى الثابتة لمئات السنين بل آلافها تحت مدّ الأحداث وجزرها العابر) . وطبيعي أن الدراسة التفصيلية للعوامل المحركة للتاريخ — ومن أهمها الجوانب الاجتماعية والاقتصادية التي مازالت مفتقدة إلى حد كبير فيما يتوافر اليوم من دراسات للتاريخ والحضارة في بلاد ما بين النهرين كما سبق القول . طبيعي أن دراسة هذه العوامل يمكن أن تفسر الكثير من الظواهر والنظم والأنساق والأحداث الاجتماعية والسياسية والفكرية التي مازالت تعمل عملها في الحاضر. «فالظواهر الآتية» نتاج ماضٍ يختلف طولا وقصرا حسب اختلاف الأحوال ، والتحول وراء الظاهرة يرجع إلى عوامل قوية تكمن في بناء النظم القائمة أو بنية المجتمع ، وتضرب بجذورها في الماضي . وعدم فهم هذه العوامل الصميمة هو سبب عدم فهم بعض الظواهر الحادثة الآن فهما كاملا ، على نحو مايعبر بعض ممثلي حركة التاريخ الجديد أو مدرسة الحوليات^(٥٧) .

إن من الواجب أن نبتعد في كل الأحوال عن تقديس الماضي وعبادته ، أو حتى الزهو به (وإن كان الزهو بالتراث وأمجاده حقا مشروعا تلجأ إليه الشعوب في أوقات الشدائد) . فالتاريخ نفسه موجود ، والاهتمام بالماضي ودراسته

وإحياؤه جزء من إنسانية الإنسان ومن تكوين شعوره وشخصيته . ومهما أنكر بعض الناس تأثير الماضي في الحاضر وقدرته على تسليط الأضواء على ظواهر الواقع الراهن ومشكلاته وأزماته ، محتجين بأن عمل المؤرخ - كما سبق - هو «معرفة حقيقة ماحدث بالفعل» وحسب ، فإن تفسير الحاضر على ضوء ماحدث بالفعل في الماضي أمر يصعب أن يفلت منه أحد ، مهما بدا من بعده عن النزعة العلمية الصارمة . وأقل ما يمكن أن يقال عنه إنه يرضي رغبة عميقة لمعرفة جذورنا ، فضلا عن ارتباطه بـ «تاريخية» الإنسان التي أصبحت بديهية في الوجدان المعاصر ، وما فتئ يؤكدها معظم فلاسفة العصر (باستثناء بعض فلاسفة «البنية» أو البنيوية وعلمائها . .) .



من هذا «المنظور التاريخي» إلى الوجود والذات بدأ لقائي بنصوص الحكمة وغيرها من النصوص في أدب وادي الرافدين القديم . ومنذ البداية أيضا لم يفارقني اليقين بأنها يمكن أن تساعدنا على تفهم الماضي وتفسيره ، كما تساعدنا على صياغة مشكلات الحاضر واقتراح الحلول لها بصورة موضوعية وبعيدة عن التحيز (بقدر ما تسمح به القراءة والفهم والتفسير التي لا تخلو أبدا - في نظر النقد الحديث - من تحيز القارئ والمفسر وذاتيتها . .) ومن الطبيعي أن يكون التذوق الشخصي الغامض هو بداية اللقاء ، وأن يكون الانطباع الأول مزيجا من المتعة الفنية التي ترجع دائما إلى نوع من الشعور بالحرية ، تتخلله مشاعر أخرى من الدهشة والخيرة والافتتان . هذا التذوق هو المقدمة الضرورية للفهم والتفسير والتقييم ، أي للطريق المتعرج الطويل الذي يقطعه علماء اللغة والأسلوب ، ونقاد الأدب والإبداع ، هبوطا وصعودا من سياق إلى سياق ، ومن وحدات إلى وحدات ، ومن فجوات وهزات إلى نوع من السكون والاستقرار عند السياق الأكبر ، والوحدة الكلية ، والقيمة الجوهرية التي ألقت بين جميع المستويات والتشكيلات والوحدات والجزئيات .

هذه القراءة «الإبداعية» التي تبدأ بالمتعة المختلطة بالتردد والحيرة، والإعجاب والاندماج، قد تبدأ في الوقت نفسه في الدخول في علاقة حميمة مع النص الذي نشعر شعورا أوليا بقيمته الفنية لحظة أن نجرب مايمكن أن نسميه «اللحظة الجمالية» وهذه اللحظة الجمالية تطالب بدورها القارئ - المستمتع الحائرا - بالمزيد من الاندماج والانصهار في أعماق النص وفي أعماق ذاته في آن واحد، أي تطالبه بما يصفه أحد فلاسفة التفسير المعاصرين - كما سنرى بعد قليل - «بتداخل الآفاق» واندماجها وانصهارها (أفق القارئ مع أفق النص، لاسيما إذا كان هذا النص قديما ينتمي إلى تراث بعيد من الماضي، أو أجنبيا من تراث ثقافي غريب). . لا شك أن شعورنا بالقيمة الفنية يتفاوت من عمل إلى عمل، «فحين نشعر في قراءة عمل أدبي جديد نكون مقبلين على تجربة نخبر فيها العمل ونختبر أنفسنا معه. ونظل غير واثقين من حصولنا على ثمرة القراءة - وهي اللحظة الجمالية - إلى أن نشعر بأن العمل الأدبي قد اكتمل في داخلنا نحن، أنه غسلنا وطهرنا، أو أضاء ركننا في نفوسنا كان مظلما». وهذا الشعور يمكن أن يحدث أو لا يحدث، ويمكن أن يحدث بدرجات مختلفة. ومهمة الناقد - الذي يبدأ قارئا ثم ينتقل إلى اختبار قيمة العمل الأدبي - هي تفسير قراءته له وترجمتها إلى خبرة لها قيمة (٥٨). لقد وقف مثلنا حائرا أمام حشد من الأنساق والسمات اللغوية والمعلومات التاريخية التي أخذ يشعر بالحيرة تجاهها مع شعوره بالعلاقة الحميمة مع النص. لكن حيرته لم تطل كثيرا، إذ أعانته خبرته ومزاجه وثقافته ورصيده المخزون من مناهج المعرفة والتفسير والتقسيم على قطع الطريق المضني الذي وصفناه من قبل. وعند ذلك رأى النص فجأة وقد شمله نور منبعث من مصدر ما، وتبين له أن كل تلك الجزئيات قد تجمعت في نظام (٥٩).

قراءة النص إذن نشاط أو فعل إبداعي، وهي تجربة تتم في الزمان، أي

علاقة بين القارئ والنص ، ولذلك يفتح على إمكانات معنوية ووجودية غير محدودة . ولا داعي للدخول في تفاصيل مرهقة عما تسميه بعض مدارس النقد الحديثة - أو نقد النقد ، وبخاصة من التفكيكيين (مثل دريدا وبارت) - «تداخل النص» وسياقاته التي لا تنتهي . ولا ضرورة كذلك للتعرض لمشكلات قراءة النص عند التقليديين أو المجددين (من شرح يراد به الفهم الحرفي للنص ومعرفة معاني كلماته وجمله وارتباط بعضها ببعض ، وتفسير يقصد منه معرفة دلالة النص ، جملة ، وأجزاء ، على أمور أخرى خارجة عنه ، كالحالة الاجتماعية أو السياسية أو الحالة النفسية للقائل) فالنصوص التي نقرأها هنا مكتوبة بلغة أصلية لم نتعلمها ، ولم نتصل بها إلا عن طريق وسيط تقريبي هو الترجمة بلغة أخرى حديثة مختلفة من كل ناحية . كما أننا لا نعرف إلا أقل القليل عن منشئها وظروف نشأتها ، والسياقات الحضارية والاجتماعية المحيطة بها . والمهم أننا حاولنا - رغم كل المصاعب والمحاذير التي أشرنا إليها - أن نتصل بها اتصالاً هيمياً ، وأن نربط تجربتنا بها بتجربتنا بإحسان وحاضرنا ومستقبلنا . وفي كل تجربة اتصال أو تواصل - كما يعلم القارئ - مغامرة . وفي كل مغامرة فشل أو نجاح ، وربما تغطي احتمالات الفشل على فرص النجاح . فما الذي شجعنا على المحاولة؟

الواقع أن هناك عوامل كثيرة أوجزها في ثلاثة . فأما الأول فقد ألمحت إليه في بداية الحديث عن لقائي بهذه النصوص ، وانجذابي إليها وحيرتي وذهولي إزاءها . ولست أحب الخوض في حديث يتصل بأزماتي الشخصية وطبيعة كتاباتي الأدبية والفلسفية في الفترة الأخيرة من حياتي . وأما الثاني فيرتبط بإحساسي بمحنة حضارية تتجاوز أشخاصنا الفانية ، ولا يمكن تجاهلها ببساطة بدعوى أنها وليدة تشاؤم فطري ، أو حساسية مفرطة . ذلك لأن الشعور بهذه المحنة أمر يتعلق بالذاتية المشتركة - على نحو ما يعبر فلاسفة

الظواهرية أو الفينومينولوجيا.. ويشارك فيه ملايين غيري، سواء أكانوا من البسطاء أم من أصحاب الرأي والقلم. وهي في كل الأحوال محنة لها حضورها الضاغط على أنفاسنا، سواء واجهها بعضنا باليأس العدمي، أو بالتحدي والأمل والعمل المخلص الدءوب كل في ميدانه، أو بالاستغلال والمزايدة الانتهازية. وهي تلقي على زمننا - ماضيه وحاضره ومستقبله - ظلالا قاتمة، وتعمق اغترابنا عنها ومنفاننا فيها: في ماضٍ نكاد نجهله كل الجهل ولا نحترمه الاحترام الكافي، وحاضر ضعيف مترنح يدخر لنا المصائب كل يوم، ومستقبل نرفضه لأن غيرنا يجرنا إليه، أو نخافه ونشفق منه ولا نفكر فيه ولا نعدّ العدة له. وردّ الفعل الطبيعي لاختلال الشعور بالزمن هو العودة للماضي بحثا عن الجذور وتأكيدا للهوية (وهو ما يعبر عنه جانب كبير من نتاجنا الفكري الذي يطغى فيه الغث الثرثار على العلمي الأصيل...). وأما ثالث هذه العوامل فهو انشغال استمر عدة سنوات بالفلسفة الظواهرية وفلسفات الوجود والتفسير (أو التأويل) التي خرجت من «معطف» منهجها. وقد رافق ذلك الانشغال اقتناع أساسي بأننا لن نستطيع فهم القديم إلا إذا نظرنا إليه بعيون معاصرة واستخدمنا وسائل الفكر المعاصر، ولن تكون نظرتنا إليه حية ومبدعة حتى نكون في الوقت نفسه على وعي بمشكلات الحاضر وأزماته، وبمطالب المستقبل وتوجهاتها إليه. ولن يتم شيء من ذلك كله حتى نمتلك الحس التاريخي الواضح المتزن الذي يهيئ لنا «الحضور» المبدع الحر في أبعاد الزمن المختلفة (التي هي في الحقيقة حاضر متصل في الشعور الحي الخلاق، لا في الشعور الصوفي أو المتعالي وحده).

هذا الالتزام المنهجي بما سمّيته «المنظور التاريخي» يحتم علينا أن نبتكر الحلول المناسبة لمشكلاتنا، بقدر ما يحتم علينا أن نستلهم تراثنا وتجارب الثقافات المعاصرة لنا، لأن النقطة التي نقف عليها والتي نسميها حاضرا أو

واقعنا ليست إلا نقطة وهمية في امتداد الزمان والمكان^(٦٠). ويبدو لي الآن، بعد أن فرغت من قراءة النصوص ومحاولة فهمها وتفسيرها بقدر طاقتي وعلمي المحدودين، أن النظرة التاريخية للوجود والذات كانت وراء هذه المحاولة، كما كانت - عن غير قصد في معظم الأحوال - هي المسؤولة عن أسلوب التعاطف الحميم الذي غلبني أثناء تناول هذه النصوص. وهنا أجد من الضروري أن أقف وقفة قصيرة عند «فلسفة التفسير» وأحد أعلامها المعاصرين الذين تأثرت بهم. وعذري في ذلك هو ندرة الكتابات العربية عنها، وحاجتنا للاطلاع عليهما والتزود منهما في محاولاتنا المختلفة في الأدب والفكر والعلوم الإنسانية (شريطة أن يتم هذا على أساس الحوار النقدي الحر لا على أساس النقل والاتباع والتقليد. .)



فلسفة التفسير:

مشكلة فهم النص وتفسيره (أو تأويله) مشكلة لها تاريخ طويل، سواء في تراثنا القديم^(٦١) أو في التراث الغربي قديمه وحديثه. ويكفي في هذا المجال المحدود أن نشير إلى تطورها من تفسير النص الأدبي والتاريخي والديني بوجه خاص في العصرين القديم والوسيط، إلى بدايات أخرى أولية لوضع نظرية عامة لفهم معنى النصوص بتأكيد الجانب التاريخي للوعي والفكر والنص نفسه (في عصر التنوير عند كرستيان فولف ١٦٧٩ - ١٧٠٧ وفي ظل الرومانتيكية والمثالية الألمانية عند فريدريش شليجل ١٧٢٢ - ١٨٢٩ وهيجل ١٧٧٠ - ١٨٣١ وبعض فلاسفة اللغة «الإنسانيين» الجدد مثل هامان ١٧٣٠ - ١٧٨٨ وهيردر ١٧٤٤ - ١٨٠٣ وفيلهلم فون هوبولت ١٧٦٧ - ١٨٣٥) حتى أصبحت على يد إشلاير مآخرا (١٧٦٨ - ١٨٣٤) علما أو فنا يضع

قواعد فهم النص وتفسيره من جانيه اللغوي والنفسي، إذ جعل المحادثة والتفاهم بين البشر من أهم أسس الفهم، وحصر الهيرمينوطيقا^(٦٢) في تأويل العلامات اللغوية، ويميز بين التفسير النحوي الذي يشرح معنى النص أو القول شرحاً لغوياً، والتفسير النفسي الذي يعيد بناء مقاصد المؤلف وتصوراتهِ الأصلية، مما كان له أكبر الأثر على تطور فلسفة التفسير عند روادها المعاصرين الذين أعادوا اكتشافه واستقوا من منبعه.

بيد أن الفضل الأول في تطور هذا الاتجاه وتحوله اليوم إلى فلسفة متكاملة لا تقتصر على مناهج التفسير إنما يرجع لفيلهلم دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١) الذي جعلها جزءاً من فلسفته في الحياة القائمة على التجربة الحية. فقد ربط مشكلة الفهم بالتصورات التاريخية والفلسفية التي أشاعها في ذلك الحين أصحاب النزعة التاريخية (من أمثال المؤرخ ي. ج. درويزين ١٨٠٨ - ١٨٨٤) وبأفكار هيجل عن تطور الوعي (العقل الكلي أو الروح المطلق) على نحو ما قدمها في كتابه «ظاهريات الروح». وأصبحت «الهيرمينوطيقا» عند «دلتاي» هي منهج العلوم الإنسانية (أو العلوم الاجتماعية والتاريخية كما سميت في ذلك الحين، وعلوم الروح كما سماها هو نفسه) الذي تتميز به عن العلوم الطبيعية. فإذا كانت العلوم الأخيرة تعتمد المنهج العليّ أو السببية في تفسير الظواهر الطبيعية والمادية، فإن الأولى تقوم على تجربة الفهم أو التفهم الحي لموضوعاتها الفردية والمتفردة. وقد حدد هذا التفهم في بداية الأمر تحديداً نفسياً ووصفه بأنه نوع من الاندماج (التقمص أو التعاطف) في الأحداث والعمليات الذهنية التي تتم في وجدان المؤلف أو الذات التاريخية. ثم ابتعد عن هذا المدخل النفسي إلى الظواهر التاريخية والإنسانية وجعل مفهوم «التعبير» هو أساس المنهج في علوم الروح التي يتعين عليها في رأيه أن توضح علاقة الترابط بين الحياة والتعبير والفهم. فالتعبير (كما يتمثل في الأعمال الفنية

والأدبية والتنظيمات الاجتماعية والتاريخية) ليس مجرد مظهر لتجربة الحياة الفردية أو المتفردة لدى مبدع أو ذات تاريخية بعينها، وإنما هو دائما تجسيد موضوعي للروح العامة لعصر معين (أو للروح الموضوعية كما سماها هيجل). وقد كان لتصور «دلتاي» عن الهيرمينوطيقا بوصفها نظرية في التفهم ومنهجاً متميزاً لعلوم «الروح» والإنسان أعظم الأثر في جميع الجهود النظرية التي دارت حول تحديد طبيعة هذه العلوم وتمييزها عن علوم «الطبيعة»، وهي جهود لا تزال مستمرة إلى يومنا الحاضر في كل ما يدور من مناقشات حول «المنهجية» في هذه العلوم^(٦٣). وقد تابع تلاميذ دلتاي طريق أستاذهم، وبرز منهم أمثال هانز ليبز، وجورج ميش، وأريش روتاك، وتيودور ليت، وإدوارد شبرانجر وأ. ف. بولنو، كما تأثر به «هيدجر» الذي يمثل منعظاً مهماً على طريق الفهم والتفسير، إذ أضفى عليه طابع الكلية والشمول، وجعله أحد المقومات «الأنطولوجية» الأساسية لوجود الإنسان «الفعلي» ولمعنى هذا الوجود. ثم ما لبث بعض تلاميذ هيدجر أن تأثروا به وبدلتاي من قبله، وطوروا فلسفة التفسير وأضافوا إليها. ومن أهمهم وأشهرهم اليوم هانز جورج جادامر صاحب الكتاب المعروف «الحقيقة والمنهج»^(٦٤)، بجانب عدد آخر من الفلاسفة الألمان والإيطاليين والفرنسيين نذكر منهم كارل أوتو آبل ويورجين هابرماس، وإميليو بيتي، وبول ريكير^(٦٥).

بعد هذه المقدمة الموجزة أعود إلى بعض الأفكار التي استرشدت بها بصورة مباشرة أو غير مباشرة في تفهم هذه النصوص البابلية ومحاولة قراءتها محاولة أولية (لا تحوّل بطبيعة الحال دون قراءتها أخرى على يد باحثين آخرين..). ولقد كان «جادامر» هو أكثر من تأثرت بهم من أصحاب الأسماء السابقة، لأنه أشدهم اهتماماً بالبعد التاريخي والحضاري في فهم معاني النصوص القديمة التي تنتمي إلى ماضٍ بعيد أو إلى حضارة «غريبة»..

وسوف أسوق بعض هذه الأفكار، لعلها أن تعين القارئ على المشاركة في التذوق والفهم، أو تلهم من يتصدى لغير هذه النصوص من الإخوة الباحثين في تراثنا القديم والوسيط والحديث.



إذا كان البحث الفلسفي الحديث قد أكد «تاريخية» الوعي والتفكير الإنساني — بما في ذلك التفكير الفلسفي نفسه! — منذ عصر التنوير والمثالية الألمانية والرومانتيكية كما سبق القول، فإن من أهم النتائج التي توصل إليها أن من الضروري التفرقة بين منهج الفهم أو التفسير وبين منهج الشرح أو التحليل. فالأول يصلح للتطبيق على ظواهر الحياة النفسية والعلوم التاريخية والإنسانية، ويتوخى إدراك «الفردى» الذي لا يتكرر، ويساعد برؤيته الحدسية الوجدانية وأسلوبه في «تقمص» الظاهرة الفريدة وإعادة بنائها وإحيائها على التبصر بجوانبها الإبداعية العصبية على التشريح والتحليل والتعليل. أما المنهج الثاني فهو يلائم العلوم الطبيعية، إذ يرد الظاهرة الجزئية إلى القوانين الضرورية العامة عن طريق التفسير السببي أو العليّ. والنتيجة الثانية هي أن الجزئي أو الفردي لا يفهم إلا في وحدته الحية في إطار الكلي، كما أن الكلي لا يمكن فهمه إلا ابتداء من الفردي (وهذا تعبير عما يسمى دائرة الفهم التي لم تزل مشكلة عويصة عند أصحاب هذا الاتجاه).

التقط هانز جورج جادامر (ولد سنة ١٩٠٠) هذه الإشكالية وأقام فلسفة «عملية» متكاملة للتفسير الفلسفي. وهو ينطلق من المبدأ الأساسي الذي تأكد بالتدريج منذ «شلايرماخر» و«درويزين» حتى «دلتاي» و«هيدجر»، وهو ضرورة فهم الجزئي أو الفردي من خلال سياق المعنى الكلي، وفهم الكلي ابتداء من الفردي والجزئي. وقد رجع إلى مفهوم «دائرة الفهم»^(٦٦) الذي طرحه هيدجر ليزيد فكرة الفهم أو الحكم المسبق توضيحاً، ويضفي عليها معنى

إيجابيا جديدا . فهو يحاول أن يخلص الكلمة الأخيرة من معانيها السلبية التي اكتسبتها منذ عصر التنوير إلى «ظاهريات» «هسرل»، إذ قصد بها تحاشي كل افتراض أو حكم مسبق للوصول إلى الوصف الخالص للماهيات الحية في الوعي أو الشعور . ويؤكد «جادامر» أن تلك الفكرة تمثل مشكلة تاريخية لم توضح بعد بصورة علمية وموضوعية كافية، وإن كانت لا تزال فكرة خصبة لا غنى عنها في أي تفسير منهجي، فضلا عن الدور المهم الذي تؤديه في تمكيننا من فهم «الآخر» البعيد عنا والغريب علينا .

لقد نبه أصحاب فلسفة الفهم والتفسير إلى ضرورة الاندماج في «الآخر» ووضع أنفسنا في مكانه لكي يتسنى لنا فهمه وفهم الظواهر والمواقف والقيم والمعاني، والأشكال التاريخية والفنية والأدبية والاجتماعية فيها صحيحا، حتى أصبح منهج التفسير المتفهم عند «دلتاي» أشبه بمنهج الأديب الذي يروي سيرته الذاتية، أو الكاتب الذي يستحضر وقائع حياته^(٦٧) . وكان المبدأ الضمني الذي قام عليه هذا المنهج كما يلي : كلما زاد التوحد بالآخر، أمكن فهمه بصورة أفضل، وكلما زاد الاختلاف عنه، قل الفهم وتضاءل . ويعترض «جادامر» على هذا المبدأ، مؤكدا الوظيفة التفسيرية للبعد الزمني الذي يفصلنا عن الآخر . فالعبارة، أو النص المكتوب، أو الحدث التاريخي، لا يمكن أن يكشف عن معناه الكامل إلا عن طريق مسافة البعد الذي يفصلنا عنه، أي من خلال الأفق الأوسع الذي تم فيه فعله وفهم فيه نفسه . بل إننا لنستطيع اليوم أن نفهم دلالاته خيرا مما فهمه أصحابه القدامى الذين انخرطوا فيه، وقرأوه أو سامعوه الذين توجه إليهم بخطابه . عندئذ تصدق عبارة «شلايرماخر» التي يكثر اقتباسها عن إمكان فهم مؤلف من الماضي خيرا مما فهم نفسه . . . ويقترح «جادامر» مصطلح «انصهار الآفاق» (أو تداخلها) بديلا عن مصطلحي «الاندماج» «ووضع أنفسنا» موضع المؤلف أو الحدث والظاهرة الأصلية - إذ

إن ذلك الاندماج وهذا الوضع مستحيلان وغير ضروريين أيضا - مستحيلان لأننا لن نستطيع أن نفكر فوق ذواتنا وعالم فهمنا أو نخرج منها، وغير ضروريين لأننا إذ نضطر حتما للانطلاق من عالمنا فإنما نريد أن نفهم الآخر من حيث هو «آخر»، حتى يتسنى لنا أن نفهم ما يميزه عنا وما يجمعنا به . ولابد إذن أن يتلاقى العالمان المختلفان من الناحية التاريخية والحضارية، أي الأفق الغريبان أحدهما عن الآخر في التجربة والفهم، بحيث يرتبطان في النهاية ويتحدان . ويقتضي هذا أن أفهم الآخر دون أن أتخل عن فهمي لذاتي وعالمي، أي يقتضي أن أستوعب أفق الآخر الغريب أو الأجنبي في أفق فهمي لأجل أن أفهمه على الحقيقة، بحيث ينصهر الأفقان (أو يتداخلان) أحدهما في الآخر، ويتسع أفقي أنا «الحاضر» هنا والآن ويزداد ثراء .

لا شك أن «جادامر» قد قدم بهذا بعدا جديدا يسهم في إلقاء الضوء على عمليات الفهم للأحداث والشخصيات التاريخية والقيم والشواهد الحضارية، وعلى مهمة الترجمة من لغة قديمة إلى لغة حديثة (والترجمة - كما يدل معنى الكلمة في اللغة الألمانية - هي في صميمها عملية نقل أو توصيل من أفق إلى أفق . . أي عملية فهم وتفسير، لاسيما إذا كانت ترجمة مكافئة أو مبدعة بقدر الإمكان للنصوص الأدبية والشعرية^(٦٨)، تحقق عملية التواصل الثقافية والحضارية، وتغلغل الذات في الآخر، وتجدها الروحي والحضاري من خلاله) غير أن فكرة انصهار الأفاق وتداخلها تثير من الأسئلة والمشكلات ما لا يقل عن فكرة الاندماج التي انتقدتها . ولا مفر لكل من يدرس حضارة قديمة أو يترجم نصوصا عن إحدى اللغات التي توصف بأنها «ميتة»، من الاعتراف بأن الانصهار التام غير ممكن وليس ضروريا : غير ممكن لأنني لن أستطيع - مهما أوتيت من أدوات البحث الدقيق وملكات الفهم العميق - أن أستوعب كل مضامين التجربة التي تكون ذلك الأفق الغريب بصورة كافية .

وهي كذلك غير ضرورية، لأن فهم مشكلة محددة أو عبارة معينة لا يتطلب في كل الأحوال فهم الأفق الشامل لذلك العالم الغريب، وإننا يحتاج وحسب إلى فهم كلماته ومعانيه ومضامينه الجزئية. . ومع ذلك فإن هذا الاعتراض وغيره مما يوجه لفلسفة التفسير في مجموعها (من اهتمام زائد بذات القارئ أو المفسر على حساب ضلعي المثلث المشهور وهما النص نفسه والمتلقي، ومن اهتمام باللاعقلانية وغياب النظرة النقدية والعجز عن الوصول إلى مستوى النظرية العلمية والموضوعية ذات القواعد والمعايير المحددة لعمليات الفهم والتفسير وعناصرها وشروطها. . . إلخ) أقول إن مثل هذه الاعتراضات المنهجية التي لا تزال موضع جدل ونقاش لا تغض بحال من قيمة الأفكار التي قدمها جادامر وتراث هذه المدرسة قبله وبعده.

والحق أن هذا الفيلسوف ينبهنا إلى أن انصهار الآفاق يفترض ما يسميه تاريخ الفاعلية أو التأثير الفعال للكلمة المنطوقة أو المكتوبة في الماضي البعيد، والأثر أو الشاهد الموضوعي على حضارة قديمة، فلا بد أن يكون كلاهما قد أثر في التاريخ اللاحق، ومن ثم فسر نفسه من خلال ذلك التأثير الفعال، وكشف من خلاله عن معنى ما قبل أو كتب أو وقع في الماضي البعيد. لقد بقيت له رواسب وأصداء يمكن ملاحظتها في آفاق الفهم الحاضرة، خاصة عند أبناء الماضي البعيد وورثة الحضارة القديمة التي لا يصح لهذا السبب أن نصفها بأنها ميتة أو منقرضة كما يفعل الغرباء عنها في كثير من الأحيان (ويكفي أن نتذكر عنوان كتاب أوبنهايم السابق الذكر) وفي هذا يختلف جادامر عن أستاذه هيدجر في الاهتمام بتاريخ التأثير لا بتاريخ الوجود، ويتخلى عما سماه الأخير بتكشف قدر الوجود الذي «يحدث» في الزمان على نحو غامض، كما يتجنب كل محاولة لتأسيس الوجود على أسس أنطولوجية أو ميتافيزيقية، أضف إلى هذا أنه يختلف عن أستاذه في قضية أخطر. فقد

أكد هيدجر أن «مشروع» المستقبل هو مشروع إمكانات وجودي الفردي الذي لا يتفصل عن ماضيّ المنقضي^(٦٩)، بينما أكد جادامر أن الماضي هو التراث التاريخي الذي يضعنا داخل سياق التأثير التاريخي الفعال. ولعل الفيلسوفين لا يتناقضان في هذه القضية بقدر ما يتكاملان، فالتراث يطبع أصحابه من ناحية تأثيره التاريخي الفعال، كما يحدد «مشروعهم» نحو إمكانات مستقبلهم أو نوع إرادتهم وفهمهم لوجودهم في المستقبل. وهو في الحالين تأكيد للذات التاريخية الحرة التي تفتح على القديم فتجده، وتلتقي في حاضرها بالماضي البعيد فتجد نفسها فيه، وتبدعه كما تبدع ذاتها وحقيقتها إبداعاً جديداً. وإذا كنا لا ننتظر هذا التفتح أو الإبداع من الإنسان العادي الذي تستهلكه حاجات الحاضر وضروراته، فممن نتوقعه إلا من الشاعر والفنان المتفتح والمبدع بطبيعته؟ وإذا كان قد حاول أن يصل أفقه بأفق أسلافه وينصهر في تراثهم، فكيف كانت طريقته في ذلك؟ ماذا كانت نتيجة تجربته؟ هل فهم وتعلم وتجدد حين حاول أن يخرج من حدود شخصيته وعصره ليدخل في حدود شخصية أخرى أو عصر آخر؟ وماذا كان هدفه من «توظيف» التراث واستدعاء معانيه ورموزه وأساطيره وأحداثه وشخصياته؟ وإلى أي حد تصدق عليه عبارة هيدجر: «إن الأصل الذي ننحدر منه، يظل على الدوام هو المستقبل الذي نتجه إليه؟».

هذا هو الذي يتعين علينا أن نختم به هذا التمهيد.

٧- استلهام تراث وادي الرافدين عند الشاعر العربي المجدد:

استلهام التراث موضوع ضخم، له أبعاده الفنية والثقافية والدينية والنفسية والاجتماعية والسياسية والفولكلورية... الخ، وسوف نقتصر في هذا المجال المحدود على النظر في مدى إقبال الشاعر العربي المجدد على استلهام التراث

الأدبي والفكري في حضارة وادي الرافدين ، ثم نصيَّق من دائرة النظر فنكتفي بحديث موجز عن استدعاء بعض شخصيات هذا التراث وأساطيره ورموزه عند واحد من أبنائه العظام ، وهو بدر شاكر السياب ، أحد رواد شعرنا العربي الجديد (١٩٢٦-١٩٦٣) . ويحسن بنا قبل البدء في هذا الحديث أن نجمل ما بسطناه على الصفحات السابقة عن تجربة الاتصال بالتراث وطبيعتها ودورها في حياتنا ، لأن قضية الوعي التاريخي الحي ليست في الحقيقة هي قضية الشاعر والأديب والفنان والمؤرخ وحدهم ، وإنما هي قضية الإنسان العربي الراسف في أغلال التخلف وأزماته المزمنة .

إن الإنسان بطبيعته كائن تراثي - تاريخي ، ولغوي - حضاري . وهو ينتمي للتراث شاء ذلك أو لم يشأ . وليس التراث في كل ميادينه مخزن «أشياء» صامتة خرساء . وإنما هو وجود حيّ متجدد ، لأنه تجربة وجود شعب من الشعوب ، وأسلوب حياته ونظرته للعالم والزمان ، وموقفه من الحقيقة والإنسان .

وكل قراءة للتراث هي في الحقيقة - كما أكدنا من قبل - قراءة للحاضر في الماضي ، كما هي تفسير لأنفسنا وفهمنا للحياة من خلال تفسيرنا وفهمنا لتراث الماضي . فالتراث ليس مطلقاً ، ولا يتحرك في مطلق مجرد ناء ، وإنما هو «عياني وآني ومشخص قبل كل شيء»^(٧٠) ، ويتجلى تأثيره في المواقف السياسية والاجتماعية والفكرية والأدبية ، وتتجدد حياته وحياتنا معه بالاتصال به سلباً أو إيجاباً ، رفضاً أو إحياء ، وذلك بصنع تراث جديد يتجاوزه ويغيّره ، ثم يضاف إلى تياره المتدفق بعد وقت يطول أو يقصر ، فيصبح موجة من أمواجه ، وجزءاً حياً من وحدة تركيبه الحيّ . . .

والتراث في مجموعه - باستثناء الوحي المقدس الذي يتعلق بأصول العقيدة - مبدع إنساني صرف ، وإنجاز زماني عرضي يورثه إنسان لإنسان . فهو ظاهرة طبيعية ممتدة في التاريخ ، ذات عناصر تاريخية تتشكل وتشكل ، تسكن

وتتحرك، تسقط منها أشياء وتبقى أشياء. ومن ثم فهو الذي شكلنا أيضا تاريخيا وحضاريا، وهو الذي صاغ كياناتنا لغويا وثقافيا ووجوديا. والأمر يتوقف علينا وعلى اختيارنا: هل نكون به أحرارا، أم نكون له عبيدا. وعلاقة العربي المعاصر بترائه الديني والقومي والإنساني يترتب عليها الامتداد في التاريخ وفي التجربة بالكون والوجود، والالتزام بتجاوز حاضر التخلف الشامل، بغية الوصول إلى الوجود والوعي العربي المطلق من إसार الوهم والخرافة، وأغلال القهر والعقم. وليست مهمة الإنسان العربي — ولا الشاعر والأديب العربي بطبيعة الحال! — هي «إحياء» التراث الرافدي القديم أو غيره وبعثه بكامل سحته وهيئته ليكون محركنا المركزي أو المحوري؛ ففي هذا تنكر لفرديتنا الذاتية الراهنة، ولروح زماننا وعصرنا، ولقدرتنا الثابتة على إبداع أعمال جديدة «وتراث» جديد، كما أنها ليست في انتقاء عناصر منه هنا أو هناك من أجل تقمصها من جديد، فهذا أمر مصطنع، يقوم على خداع الزمن والذات، ويوهم باحترام التراث وتقديره. بل إنها ليست في استلهاهم وجوه منه تروق لنا وتحلو في أعيننا في هذه اللحظة الزمنية أو تلك — إن الأمر في الواقع أخطر من هذا بكثير، لأنه يتعلق «بتجذير» هويتنا ووعينا وتجديدهما في آن واحد، بحيث تتجسد كينونتنا الفاعلة المبدعة فيما نشئه من أعمال في الفن والأدب والعلم والحياة السياسية والاجتماعية واليومية.

وإذا كنا جادين حقا في «إحياء التراث» — في امتداداته المختلفة ومنتجاته وأنماط الوعي والوجود المتعارضة فيه على مدى حقبة المتتالية — على أساس من احترامه والعلم به والنظر إليه نظرة تاريخية متزنة، فلا بد أن نخرجه من دائرة «الاختصاص» إلى دائرة «الثقف» التراثي العام، أي لابدء من تحويله إلى ثقافة عامة معيشة، مع التنبيه الدائم لشروطه أو ظروفه الموضوعية والمعرفية والتاريخية والاجتماعية الخاصة به، وبعناصر الاتصال والانفصال بينها وبين شروط

وجودنا وظروفه «وينبغي الاعتراف هنا بأن الوعي بأصولنا وجذور تكويننا في حضاراتنا القديمة - رافدية كانت أو مصرية أو سورية وكنعانية - لم يزل بعيدا عن المثقف والإنسان العادي، ولم يزل محصورا في القلة القليلة من علمائنا ودارسينا المختصين وبعض الهواة المطلعين والمبدعين الموهوبين» .

إن دور التراث - قديمه ووسيطه وحديثه - في حياة الفرد والأمة دور خطير، لأنه يدخل في المركب الحي الذي يشكلهما نفسيا واجتماعيا وقوميا، ويحدد موقفهما الآني المتزن أو المتشنج من «الماضي» و«المستقبل» . والمنظور التاريخي الذي أكدناه على الصفحات السابقة - أو «تاريخية» التراث - تحتم علينا أن نكون على وعي تام بأن الذي يدخل في هذا المركب الحي ليس هو كل التراث، إذ تسقط منه كما سبق القول أجزاء على جنبات التاريخ وينبغي «تعليقها» أو «وضعها بين قوسين»، لأنها كفت عن الوجود الفعلي واتخذت مكانها في سجلات التاريخ أو متاحفه، كما تبقى منه أجزاء تؤدي غرضا أو تلبى حاجة أو تعبر عن مقومات ومكونات وقيم لا يتنازل عنها إلا من يتنازل عن ملامح وجهه ووحدة شخصيته . وهذه الأجزاء يمكن دمجها دمجاً ماديا في حياتنا، أو استلهاً عناصرها الجمالية والفنية والفكرية، بحيث تنتج عن هذا الدمج والاستلهاً «تراث» يتصل «بتراث» (مهما أعلن أصحابه القطيعة والمخالفة أو أطلقوا صيحات التقويض والهدم كما سبقت الإشارة، لأن الانقطاع أو المخالفة تظل في النهاية نوعاً من أنواع الاتصال والتواصل، على نحو ما يبقى الصمت نوعاً من أنواع الكلام والتعبير)

ولابد أخيراً من التحذير من المعاني السلبية لاستلهاً التراث، حتى لا يصبح عملية تسويق مصطنعة نلجأ إليها ذرّاً للرماد في العيون، أو لونا من ألوان التباهي والتفاخر وإيهام الذات والتعويض عن فقر الواقع وجذبه، أو عملية التفاف حول التراث وليّ عنقه للتمويه بالخدائات والمعاصرة وخداع النفس

في الوقت ذاته بأنها «تنهل من منابعها»، بينما هي في الحقيقة تهرب إليها من تبعات حاضرها الجسيمة، وتتسلل من زمانها لتحيا زمان غيرها. والحق أن الشاعر والفنان بوجه عام، مثله في هذا مثل أي إنسان آخر، «لا يتموقف ذهنيا وعمليا إلا ضمن الشروط المشخصة المباشرة لوجوده الراهن»^(٧١)، ولا يستلهم تراث الماضي إلا لكي يزداد حياة وتجددوا وحضورا، ويزيدنا كذلك إن نحن أحسنا قراءته وفهمه ومشاركته. . . إنه كذلك يصنع منه تراثه الخاص نتيجة تجربته الخاصة به وعلى قدر موهبته. وبقدر ما يكون حظه من التوفيق في صياغة هذه التجربة، يكون تراثه الجديد جزءا من التراث الأدبي والجمالي العام. وهنا تصدق مقولة الشاعر الناقد «إليوت» في مقاله عن «التراث والموهبة الفردية» من أن الحاضر ينبغي أن يغيّر الماضي بمقدار ما يوجه الماضي الحاضر، وأنه ليس لشاعر أو فنان في أي نوع من الفنون قيمته الكاملة بنفسه، وإنما تترتب قيمته على أساس علاقته بالسلف من الشعراء والفنانين، ولذلك كان خير ما في عمل الشاعر وأكثر أجزاء هذا العمل فردية هي التراث التي يثبت فيها أجداده الموتى خلودهم.

وعلى الرغم من أن العبارة الأخيرة تقوم على التسليم بأن التراث والإبداع نقيضان متلازمان، فإن تصحيح النظرة إلى التراث شرط لازم للإبداع الفردي الذي «يرفع» هذا التناقض. ولا خطر من القول - على لسان ناقد مبدع^(٧٢) - بأن النظرة إلى التراث هي من نوع الأساطير الجماعية التي تخلق بها الشعوب وجودها. ومن خلال هذا الوجود فقط يمكن أن تتفتح الأساطير الفردية وتزدهر. . . وسوف نحاول الآن أن نقف وقفة قصيرة عند الأسطورة الفردية لواء من أهم شعرائنا المجددين، اتصل بالأساطير الجماعية في تراثه، واستطاع من خلال تجربته الحية به - برغم تسرعها الشديد وتنقلها تنقل النحل أو الفراش بين أساطير جماعية أخرى في أكثر من تراث - استطاع أن ينضج

أسطوره الخاصة التي تنضح بالمرارة والألم، كما نجح في العثور - بلغة «البوت» أيضاً! - على «المعادل الموضوعي» لتجربته الذاتية في بعض الأساطير والشخصيات والرموز التي استدعاها من منجم وجوده وتاريخه الماضي لأسباب نفسيه وسياسية واجتماعية . . . وقبل الانتقال إلى بعض النماذج من شعر السياب لتأمل تجربته، أرى من الضروري أن أبدأ بطرح بعض الأسئلة عن موقف الشاعر العربي المجدد من تراثه، لعلها أن تحفز القارئ على المزيد من التفكير في هذه القضية التي لن يتسع هذا التمهيد المحدود لمناقشتها بصورة وافية^(٧٣):

بأي عين نظر الشاعر العربي المعاصر إلى رموز تراثه وأساطيره وشخصياته ونصوصه الباقية؟ هل وقف منه موقف العبادة للماضي أم موقف الرفض له، وكلاهما عاجز عن إدراكه إدراكاً منصفاً أم استطاع أن يتجاوز الموقفين فيجربه تجربته الخاصة التي لا تتشجع بالتعصب له أو عليه، ولا تحاكي تجربة «الأخر» الغربي فتغترب عنه؟ هل اكتفى بالرجوع إليه والتعبير «عنه» كما فعل آباؤه من جيل الإحيائيين أو الكلاسيكيين الجدد، أم راح «يوظفه» ويعبر «به» عن موقفه من الوجود والإنسان والزمان ماضيه وحاضره ومستقبله؟^(٧٣) هل اقتصر جهده على استعلاء هذا التراث وإسقاط همومه عليه، أم حاول أن يكتشفه ويستوعبه تمهيداً لتغييره وتحويله، أي إبداعه بشكل من الأشكال، وصنع تراث جديد يصب في نهر المتدفق بعد أن يثير أمواجه، وينضم في النهاية إلى سياق وحدته الحية بعد أن يتمرد عليه؟ لقد لجأ الأديب الغربي لتراثه، وأدخله في أطوار حياة جديدة، وأنطقه بلسانه ولسان عصره - وما أكثر ما استلهم «أوديسيوس» و«أوديب» و«إلكترا» و«أنتيغونا» و«فاوست» و«دون جوان» وغيرها وغيرها في أعمال روائية ومسرحية وشعرية وموسيقية وتشكيلية يزخر بها تاريخ أدبه وفنه الحديث - فكيف نظر شاعرنا المجدد إلى

تراثه الخاص ، كيف استلهمه؟ هل عرفه أصلا معرفة كافية لأن يتصل به؟ وإذا كان قد فعل هذا في حالات قليلة، فهل حاول أن يبتّ أنفاس الحياة في قيمه الباقية، أم أكد رفضه له وقطيعته معه، ليكون «مستقبليا» بحق ويثبت معاصرته وحداثته بكل سبيل؟ ألم يؤد هذا إلى جر ذلك التراث الماضي إلى الحاضر، إلى الجديد وحلم المستقبل، بحيث لم يعد له من وجود في ميزان الحداثة إلا كوجود الأشباح (هذه الحداثة التي يلغوها الكثيرون في هذه الأيام عن غير علم لا بترائهم الذي يثرثرون عنه أو يعلنون القطيعة معه، ولا بالتراث الغربي الذي يقصدونه في الغالب عندما يتكلمون عن الحداثة دون علم حقيقي أيضا) وهل وقف الجدل الشعري المعاصر مع التراث عند التغير أو حتى التحوير والتحريف المشروع لقيمه ورموزه وأساطيره، أم بلغ عند البعض حدّ إسقاطه والتجني عليه؟ ألم يتمخض الأمر في النهاية عن نماذج شعرية يمكن أن نعتزّ بها ونطمئن إلى «حداثتها» العربية الحقّة، كما يمكن أن نقول - على ضوء ما سبق - إن الشاعر فيها قد «تداخل أفقه» وانصهر مع أفق الأسطورة أو الشخصية أو الدلالة التراثية، فجذّد تراثه، وفهمه وتعلم منه، كما جذّد شاعريته وإنسانيته ووسّع أفقه وأفقنا معه وعمّقه وأغناه؟ (٧٤)



يمكننا القول على ضوء الأسئلة السابقة إن الشاعر يستخدم أسطورة معينة تلبية للحاجة فنية وشعورية لا يتم لتجربته التشكل والنصح إلا من خلالها. أما محاولة التلفيق المصطنع بين التجربة وأية أسطورة لا توائم حاجتها التعبيرية فهي جنابة على الأسطورة والتجربة معا. ومن حق الشاعر بطبيعة الحال أن يتصرف في شخصياته ورموزه الأسطورية كما تشاء تجربته الشعرية والشعورية، بحيث يضيف إليها ملامح أسطورية لا صلة لها بالحقيقة التاريخية أو التراثية التي تنطوي عليها النصوص الأصلية - كما فعل البياتي مع شخصية أورفيوس،

أو علي أحمد سعيد «أدونيس» مع مهيار الدمشقي وصقر قریش، أو صلاح عبد الصبور مع الحلاج وبشر الحافي، أو محمد عفيفي مطر مع أنبادوقليس، أو خليل حاوي وغيره من الشعراء مع السندباد، أو السيّاب مع شخصية أدونيس السورية والفينيقية التي تسرّبت إليها عناصر مصرية «أوزوريس» ورافدية «دو موزي وتموز» ويونانية «أتيس» أو توحدت مع شخصية المسيح في قصيدته الشهيرة «المسيح بعد الصلب» - ومن الواضح أن الشعراء الذين تناولوا شخصية «أدونيس» أو تموز وعشتار - قاصدين دلالتها على البعث والتجديد - كانوا يستندون إلى وجود هذه الأسطورة في الضمير الثقافي والجمعي العام عند قرائهم. ولكن ندرة استخدام الشخصيات والأساطير الرافدية الأخرى إلى حدّ غيابها في معظم الأحوال يمكن تفسيره بغيابها عن وعي المتلقي العربي، أو بإحساس الشاعر نفسه بغربتها وغربتها عن وجدان المتلقي، وذلك بالقياس إلى غيرها من الأساطير والشخصيات الدينية والتاريخية والأدبية العربية والعناصر الفولكلورية التي لجأ إليها بكثرة، بل بالقياس إلى الأساطير اليونانية التي أسرف بعض شعرائنا في استخدامها مع البدايات الأولى للشعر الجديد، حتى لجأوا في بعض الأحيان إلى أساطير من آداب أخرى بعيدة (كما فعلت نازك الملائكة مع شخصيات هندية مثل بوذا في قصيدتها صلاة إلى الأشباح، وهندو - أمريكية في قصيدتها هياواتا، وكما فعل السيّاب نفسه مع شخصيات من المأثور الصيني في قصيدته عن رؤية فوكاي). وربما يفسر لنا هذا لغز تجاهل شخصية ملحمة وأسطورية بالغة الأهمية مثل شخصية «جلجاميش» التي لم تجد - على قدر علمي - من يستوحىها في عمل شعري خلاق (٧٥). بيد أن اللوم ينبغي ألا يقع على المتلقي وحده، إذ لو كان الشاعر العربي قد بذل جهدا كافيا في تعرّف تراثه السومري والبابلي والآشوري والسوري والمصري القديم، لمساعد من جانبه أكبر مساعدة في تثقف جماهير

القراء بهذا التراث ، ولشجع المختصين من العلماء والدارسين على تبسيطه ونشره بينهم (وهو أمر لم يقصروا فيه كل التقصير. . .)

مهما يكن الأمر فإن السيّاب في قصيدته «مدينة السندباد» (١٩٥٨) قد صور القهر والطغيان (أثناء حكم عبدالكريم قاسم) في مقاطعها الخمسة ، واستدعى - في هذه القصيدة وحدها ! - شخصيات تراثية من حضارات وعصور مختلفة مثل لعازر والمسيح وأدونيس وعشتار وتموز وقابيل :

أهذا أدونيس . . هذا الخواء؟

وهذا الشحوب؟ وهذا الجفاف؟

أهذا أدونيس؟ أين الضياء؟

وأين القطاف؟

مناجل لا تحصد

أزاهر لا تعقد

مزارع سوداء من غير ماء . .

ثم تنفرد عشتار ربة الخصب والحب بالمقطع الخامس الذي تتحول فيه عن وظيفتها المعروفة في أسطورتها المتناثرة في بعض قصائد السيّاب الأخرى (مثل قصيدته مدينة بلا مطر، ١٩٥٧):

عشتار عطشى ، ليس في جبينها زهر،

وفي يديها سلّة ثمارها حجر،

ترجم كل زوجة بها . وللمنخيل

في شطها عويل . .

وعندما يستدعي السيّاب أيضا شخصية أيوب وتجربته في قصائده عن

«سفر أيوب» وقالوا لأيوب «من ديوانه منزل الأفتان» وفي قصيدة أخرى سبقتها هي «أمام باب الله» ، نجده يعتمد عل صورة أيوب في السفر المعروف باسمه في التوراة «وبخاصة في الإصحاحين ١٦ و١٩» أو على الآيات التي يرد فيها ذكره في القرآن الكريم (سورة الأنبياء ، ٨٣ وسورة ص ، ٤٤) فهو حين يقول في القصيدة الأخيرة :

يارب أيوب قد أعيا به الداء

في غربة دونها مال ولا سكن

يدعوك في الدجن

بدعوك في ظلمات الموت ، أعباء

ناء الفؤاد بها . . .

أو حين يقول في أبياته المشهورة من «سفر أيوب» :

لك الحمد أن الرزايا عطاء

وأن المصيبات بعض الكرم

لك الحمد مهما استطال البلاء

ومهما استبدَّ الألم

فإنما يجعلنا نتمثل صورة «المعذب البار» في النص المعروف «بأيوب البابلي» ، على الرغم من أننا نشك في أن الشاعر نفسه قد عرف هذا النص أو فكر في استدعائه حتى ولو كان قد عرفه ، ذلك أن صورة أيوب في التوراة والقرآن الكريم ، وربما في المأثور الشعبي أيضا ، هي التي استقرت في وجدانه وألحت عليه أثناء مرضه الطويل . ومع أن المرض والعذاب قاسم مشترك بين أيوب البابلي وأيوب العبري ، فمن المشكوك فيه ، كما قلت ، أن يكون الأول خطر على بال الشاعر . فهل يكفي أن نفسر ذلك باغترابه عن تراثه الخاص ولجوئه

إلى تراث آخر، أم نبره بتغلغل مأساة أيوب التوراة والقرآن الكريم في الوجدان البشري العام، ودلالاتها القوية على التمرد والعجز الإنساني، لا سيما في حالة السيّاب الذي صارع المرض القاسي وصبر عليه صبر أيوب الذي طال أكثر من صبر أيوب البابلي؟

مهما يكن الأمر في اختلاف الأجوبة الممكنة عن هذه الأسئلة، فلا بد أن يستخدم الأديب كما سبق القول أسطورة معينة تلبي حاجة فنية وشعورية لا يتم لتجربته التشكل إلا من خلالها، وقد استطاع السيّاب أن يخلق أسطوره «الأيوبية» الخاصة التي شاركه فيها بالتعاطف والإكبار كل من قرأ له، كما استطاع أن يتحدى بها الأسطورة الجماعية في فترة من أحلك الفترات سودا في تاريخ بلاده، وأن يثبت قدرة الشعر على الانتصار على القهر. وإذا كنا نفتقد لديه صورة أيوب البابلي الذي لا يقل عن نظيره العربي في تحمل العذاب والظلم والغدر، فربما نستطيع كذلك أن نتلمس له العذر، متمنين للشاعر العربي المجدد أن يفتح على تراثه ليبعد أسطوره الخاصة التي تجدد حياته وحياة الشعر والواقع . . . وهذا بالطبع أمر متروك لتجربته وموهبته وثقافته وانتهائه لحدوره.



إن عصرنا ليس عصر شك واختبار ومراجعة فحسب، ولكنه عصر يتطلب من الإنسان أن يفكك كل ما حصله في تاريخه من خبرات، ويشحذ كل ما أوتيته من الذكاء والوعي والصدق، ليعيد بناء نفسه وحضارته في عالم يكاد يختلف اختلافا جذريا عن ذلك الذي عهدناه منذ نصف قرن أو حتى ربع قرن لا يزيد.

وإذا كان غياب الوعي أو الحس التاريخي من أقوى أسباب محنتنا العربية

الراهنه ، فإن تجديد هذا الوعي بتجديد صلتنا بالماضي من أهم العوامل التي تساعدنا على تجاوز المحنة . ولا يصح أن نشاءم أو نكتفي بإطلاق صيحات الرفض والقطيعة ، وصرخات الشكوى والتحسر ، لأننا نعيش اليوم عصر انتفاضة «الحجر» الذي يصرخ في يد الطفل والمرأة والشاب الأعزل في وطننا المحاصر السليب . هذا الحجر لا يكتفي بلطم وجهه عدو لا حدً لأطماعه اللاتاريخية واللاإنسانية ، وإنما يضرب مستنقع وجودنا الآسن ووعينا الراكد الذي «نتصادم في حندسه» على حد قول أبي العلاء المعري . وأقصى ما يطمح إليه هذا الكتاب هو أن يكون كذلك حجراً يحرك مياه هذا الوعي ، ولبنة متواضعة تضاف إلى لبنات أخرى طيبة في بناء «هويتنا» العربية . إن الفكر العربي المعاصر لن يستطيع عبور محتته الراهنة وتخطي أوضاعه السائدة حتى يصبح فكراً حراً . ومن مقومات هذه الحرية أن يتجرأ على الكشف عن جذور «لاحيته» وأصول أزماته الممتدة في تراثه الماضي ومظاهرها المختلفة الغالبة على حاضره والمعوقة لمسيرة مستقبله ، وأن يبرز للنور إيجابياته وقيمه المضئية التي يمكن أن تكون مصابيح هادية . وفي سبيل هذه الحرية وهذا الوعي الحر وضع هذا الكتاب .

القاهرة والكويت

في شهر أبريل ١٩٩٢

الهوامش

(١) يشكل السومريون والأكاديون الساميون الأرضية الحقيقية لحضارة ما بين النهرين . والسومريون شعب هاجر إلى أرض الرافدين بعد أن غادر وطنه الأصلي الذي يقع في مكان ما في آسيا ، لم يحدد موضعه بالضبط حتى اليوم . ولوطن الذي استقر فيه السومريون بعد هجرتهم من موطنهم الأصلي يعادل ثلثي المنطقة الواقعة جنوبي بغداد ، والمحصورة بين مجرى نهري الفرات ودجلة ، وقد سميت سومر أو شومر . وقد استطاع هذا الشعب الفد أن ينجس مع السكان الأصليين منذ هجرته إلى أرض الرافدين نحو منتصف الألف الرابع قبل الميلاد ، وبقي تأثيره الحضاري من حيث اللغة والدين والكتابة المسارية (أو الإسفينية التي يرجع لهم الفضل في اختراعها) مستمرا خلال جميع العصور التاريخية حتى ساعة انطفاء الومضة الأخيرة من حضارة الكتابة المسارية في الشرق القديم .

(٢) فالفلسفة الصينية التقليدية التي ظلت بعض مدارسها حية حتى أوائل القرن العشرين يكتفى بذكر أبرز اتجاهاتها كالكونفوشيوسية (عند مؤسسها كنج - فو - تسو ٥٥١ - ٤٧٩ ق . م وتابعيه الكيريين المتعارضين منشيوس ٣٧٢ - ٢٨٩ ق . م وهسّين - تزو ٢٩٨ - ٢٣٨ ق . م) والطاوية عند مؤسسها لاو - تزو ٥٧٠ - ٥١٧ ق . م وشاعرها وفيلسوفها المثالي العجيب تشوانج تزو ٣٩٩ - ٢٩٥ ق . م ، وبعض المدارس الأخرى وفي مقدمتها مدرسة الشرائع التي دعت للوقو والسلطة الشمولية (ولذلك كانت أقرب المدارس القديمة إلى النظام الشيوعي الحديث) ومدرسة الحب الكلي أو الموهية - نسبة لمؤسسها مو - تزو ٤٧٩ - ٣٣٨ ق . م ، ومدرسة الأسماء الجدلية التي بلغت في السفسطة والاهتمام بتعريف الأسماء ، ومدرسة الين واليانج التي تقوم على المبدأ الجدلي الصيني الشهير عن قوة السلب والإهدم وقوة الإيجاب والبناء على الترتيب . أما الفلسفة الهندية فربما اكتفى الكتاب من مدارسها واتجاهاتها الفكرية التي تراكمت «جبالاً فوق جبال عبر عشرات القرون بالكلام عن منابعها الكبرى وهي كتابات إلفيرا والبراهمانا والأوبانيشاد ، وملاحمها الشعرية الهائلة كالمهاباراتا (التي تضم ملحمة البهاجافادجيتا والرامايانا) ، وربما اقتصرت كذلك على الكلام عن أنساق الفكر الهندي الستة فيما يدعى بعصر السوترا (بين ٦٠٠ - ٢٠٠ ق . م) وهي الساخيا واليوجا (بثنائيتها عن الذات واللا ذات وتدرجاتها الروحية في التأمل والتركيز) ، والنبايا والفياشيتكا (بنظرياتها المنطقية والمادية أو الذرية التعددية وأرائها في الخلاص والتحرر من آلام الميلاد المتجدد) والميافاسا والفيدانتا بأفكارها الواحدة وتجاربها المتعالية ، وجميعها شروح مختلفة على معاني الكتابات المقدسة للفيذا والبراهمانا . . ومن الواضح أن هذه كلها قطرات شحيحة من بحور هذه الفلسفات الشرقية العميقة . . راجع

St. Elmo Nauman, JR. ;Dictionary of Asian Philosophies, London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

(٣) من مقدمة الأستاذ ماسون - أورسيل لكتابه الفلسفة في الشرق . راجع الترجمة العربية للمرحوم الدكتور محمد يوسف موسى ، القاهرة ، دار المعارف ، ص ١٦ (ويؤسفني القول إن هذه الترجمة ،

رغم الجهد الكبير الذي بذل فيها، تنفقر إلى الدقة وتقع في أخطاء كثيرة في كتابة أسماء الأماكن والسلالات والأشخاص. راجع كذلك الأصل الفرنسي:

Masson - Oursel, Paul, La Philosophie en Orient (Fascicule supplémentaire de l'histoire de la Philosophie par E. Bréhier) Paris Presses Univ. de France, 1948, Préface, P. 1, V

(٤) المرجع السابق نفسه، الترجمة العربية ص ٧-١٥، والأصل الفرنسي ص ٥.

(٥) على حدّ تعبير الأستاذ علي حسين الجابري في كتابه: «الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان»، بغداد، سلسلة كتب آفاق، العدد ١٢، ١٩٨٥، ص ٢٧ والكتاب بأكمله.

(٦) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ - الجزء الثاني، العالم الشرقي، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور إمام عبدالفتاح إمام. القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٦ (راجع مقدمة المترجم من ص ٧-٥٢).

(٧) لوسيان ليفي - بريل (١٨٥٧ - ١٩٣٩)، فيلسوف اجتماعي وإنثولوجي فرنسي من مدرسة «كونت» و«دوركايم». اشتهر بمؤلفاته عن التفكير «السابق على المنطق» عند من سباهم بالبدائين. من أهم كتبه: «الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا» (١٩١٠)، «العقلية البدائية» (١٩٢٢)، «الروح البدائية» (١٩٢٧)، «الأساطير البدائية» (١٩٣٥)، «التجربة الصوفية» (١٩٣٨) - ويعدّ ليفي - بريل من الرواد الممهدين للبنىوية.

(٨) هـ. فرانكفورت، هـ. أ. فرانكفورت، جون ولسون، ثوركيلد جاكوبسن: ما قبل الفلسفة، الإنسان في مفارته الفكرية الأولى - ترجمة الأستاذ جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة الدكتور محمود الأمين - بغداد، منشورات دار مكتبة الحياة، طبعة ١٩٦٠ وطبعات أخرى تالية (راجع الخاتمة عن انتعاش الفكر من الأسطورة، ص ٢٦٣ - ٢٩٠).

(٩) علي حسين الجابري، المرجع السابق، ص ٣٦-٣٧.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٣٩.

(١١) نفسه، ص ٨٨-٩٢.

(١٢) د. حسام محي الدين الألوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان - أوبواكير الفلسفة قبل طالس. الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٣ - راجع الفصلين الأول والخامس، وبخاصة من ص ١٥ إلى ص ٤٤.

(١٣) المرجع السابق، ص ٨٣-٨٤.

(١٤) Oppenheim A. Leo' Ancient Mesopotamia, Portrait of a dead civilization. Chicago, 1964, p. 172 ff.

(١٥) وهذا هو رأي الأستاذة أريكا راينر في دراستها عن الأدب الأكدي، المنشورة في المرجع الجديد عن علم الأدب، المجلد الأول عن آداب الشرق القديم، فيسبادين، المطبعة الأكاديمية، ١٩٧٨، ص ١٥٢ وبهذا: وهو كذلك رأي الأستاذ ليو أوبينهايم في كتابه السابق الذكر.

انظر:

Erica Reiner: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Band I, Alt-Orientalische Literaturen, Hrsg. W. Rolling. Wiesbaden, Akad. Verlag, 1978, S. 152 ff

(١٦) راينر، أريكا، المرجع السابق، ص ١٦٦ - ١٦٧.

(١٧) يقدر بعض الدارسين ألواح النصوص الأدبية التي وجدت في مكتبة آشور بانيبال - آخر ملوك آشور العظام - في «نينوى» وفي مكتبات أخرى بمدن وأقاليم مختلفة - ومن بينها مكتبات «النساج» والكتبة أنفسهم - بعدد يتراوح بين أربعائة وخمسة لواح، وذلك بعد طرح ألواح النصوص العلمية (في الفلك والرياضيات والصناعات . . إلخ) وألواح «الموسوعات» و«معاجم» الألفاظ والعلامات المسارية (راجع أريكا راينر، المرجع السابق، ص ١٥٦ - ١٥٧) مع ملاحظة أن الكثير منها قد وصل إلى أيدي الأثريين في نسخ مختلفة - ربما بلغت مع النصوص السومرية خاصة الخمسين نسخة - فضلا عن كسر الألواح والشذرات غير المكتملة التي يبذل العلماء جهودا مضيئة في تحقيقها وضمها لأصولها، ناهيك عن الفجوات والثغرات وأخطاء التدوين التي يكاد لا يخلو منها واحد من تلك الألواح.

(١٨) أويينهايم، أ. ليو، المرجع السابق الذكر، من ص ٢٥٠ - ٢٥١ وبعدها حتى ص ٢٧٥.
(١٩) من الأمثلة على الصنعة التي أخذ الناظمون في العصور المتأخرة لحضارة وادي الرافدين يتفنون فيها، إيجاد ضرب من القصائد الشعرية إذا أخذت فيها المقاطع الأولى من كل بيت في القصيدة وجمعت بعضها إلى بعض، كوّنت جملة ذات معنى، وقد تتضمن هذه الجملة اسم الشاعر - أو الجامع والناسخ - أو دعاء خاصا لإله معين، أو غير ذلك من المقاصد - وتعرف هذه الصناعة الشعرية في اللغات الأجنبية بمصطلح «أكروستيك» Acrostic وراجع للمرحوم الأستاذ طه باقر مقدمة ترجمته للملحمة جلجاميش، ص (١٢).

(٢٠) للملحمة ترجمات مختلفة باللغة العربية واللغات الحديثة أكتفي بذكر أحدثها وأشهرها: ملحمة جلجاميش من ترجمة طه باقر عن النص الأصلي، وكذلك ترجمة الدكتور سامي سعيد الأحمد، وكنوز الأحماء، قراءة في ملحمة جلجاميش مع دراسة مطولة وترجمة النص للأستاذ فراس السواح (دمشق، العربي للطباعة والنشر، ص ١٩٨٧) ومن الترجمات الإنجليزية المشهورة ترجمة أ. شبازير ضمن كتاب جيمز بريشارد المعروف «نصوص قديمة من الشرق الأدنى متعلقة بالعهد القديم، من ص ٧٢ - ٩٩، وترجمة الكزنلر هايديل (١٩٤٦)، وأحدثها وأجملها ترجمة الأستاذة ن. ك. ساندارز التي ظهرت آخر طبعاتها سنة ١٩٧٢ في مكتبة «بنجوين» الشهيرة للنصوص الكلاسيكية. أما في الفرنسية فهناك ترجمة ج. كوتينو، وفي الألمانية ترجمات عديدة تعدّ ترجمة أ. شوت هي الترجمة المعتمدة (ترجع لسنة ١٩٣٤ ولها طبعات تالية وبخاصة في سلسلة ريكلام المشهورة) - أما ملحمة الخلق أو الخليقة البابلية فيمكن الاطلاع على ترجمة الأستاذ فراس السواح (عن الإنجليزية) في كتابه السابق الذكر (مغامرة العقل الأول، من ص ٥٥ - ٨٥، وكذلك نص قصة الطوفان عن اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجاميش من ص ١٥٢ - ١٥٨) ببجانب دراسة وتفسير للملحمة للدكتور محمد خليفة أحمد حسن (لم أتمكن من التوصل إليها).

(٢١) راجع معظم هذه النصوص التاريخية منذ السلالة البابلية الأولى حتى العصر السلوقي في الترجمة الإنجليزية للأستاذ أويينهايم ضمن الكتاب السابق الذكر الذي أشرف على تحريره جيمس بريشارد، ص ٢٦٥ - ٣١٧ (الطبعة الثانية، ١٩٥٥ - ١٩٦٢) وراجع كذلك إلى نصوص الملحمة والأساطير والقصص المذكورة في الكتاب نفسه (ص ٦٠ - ١١٩) ومن ترجمة الأستاذ شبازير).

(٢٢) لا أقصد إثارة قضية «قصيدة الشر» ولا الدفاع عنها، فهي تدافع عن نفسها في ناذجها الرائعة (عند محمد الماغوط مثلا)، وإنما أؤكد حقيقة يلمسها قارئ التراث قديمه وحديثه، إذ يكفي على سبيل المثال أن يتذكر صفحات من النثر تفيض شاعرية عند الجاحظ (في كتاب الحيوان)،

وأبي حيان التوحيدي (في الإشارات الإلهية)، وابن حزم (طوق الحمامة)، وابن شهيد (التوايع والزوايع)، وصفحات هي الشعر في جوهره النقي عند الصوفية (الحلاج والنفري بوجه خاص وابن عربي والسهورودي المقتول). أما في الحديث فهي أكثر من أن تحصى (من الراغبى والزيات وطه حسين والمازني إلى جبران وميخائيل نعيمة وحسين عفيف الذي يذكر اليوم أن يتذكر أحد شعرة الدري المنثور) بل إنك لتتق في الكتابات العلمية والفلسفية نفسها على نصوص يتوارى أمامها ويخجل منها ركام المنظوم الذي يرنح على كاهل الشعر العربي والغربي. والأمثلة على ذلك يصعب حصرها (من هيرا قليطس إلى شوبنهاور ونييتشه وكيركجور، إلى برجسون وكامي وهيدجر وليفي شتراوس وأرنست بلسوخ وغيرهم. وهل يمكن أن تغيب شاعرية طبيب عظام مثل محمد كامل حسين (قرية ظلمة!) أو فيلسوف مثل زكي نجيب محمود (الشرق الفنان وشرق من الغرب وغيرهما) أو جغرافي فنان مثل جمال حمدان عن قلب القارئ العربي وذوقه الجمالي؟

(٢٣) توصل العلماء لآخر وأكمل نسخ الملحمة بين ألوف الألواح التي عثر عليها في مكتبة قصر الملك الأشوري «أشور بانينال» في نينوى، ووجدت تحت هذا العنوان «هو الذي رأى كل شيء» المستمد من الكلمات التي يبدأ بها اللوح الأول. وتتألف الملحمة من اثني عشر لوحاً، أثبت العلماء (الأستاذان جاد وكرامر) أن أطولها - وهو الثاني عشر الذي يتكون من أكثر من ثلاثمائة سطر - ترجمة حرفية للقسم الثاني من أسطورة سومرية، ويصور هبوط أنكيبدو - صديق جلجاميش أو تابعه - إلى العالم السفلي لإحضار الطيلة والعصا السحريتين (البيكو والميكو) اللتين ضاعتا من سيده جلجاميش. ويرجع أن تكون الملحمة قد كتبت حول الألف الثاني قبل الميلاد أو قبلها بقليل، وقد اكتشفت في بوزغاز كوي - وهي قرية تركية صغيرة شمالي هضبة الأناضول وبالقرب من حتوشة عاصمة الإمبراطورية الحيثية - شذرات وكثير تعود لمنتصف الألف الثانية قبل الميلاد من الأصل الأكدي وترجمته الحيثية والحورية. وجلجاميش - أو كلكاميش كما يكتب أحياناً بالكاف الفارسية - هو الملك الخامس من سلالة إرك أو أوروك (الوركاء)، وهي المدينة التي حكمها هذه السلالة بعد الطوفان، وأعقب السلالة الأولى التي حكمت في مدينة كيش كما عاصرتها بعض الوقت. وجلجاميش - كما عرفه الأدب العالمي وأثر فيه منذ العصور القديمة - هو البطل المغامر والطاغية المخيف الذي يتحول إلى حكيم تعس أقره موت الإنسان وعذبه البحث عن الخلود حتى يش منه وأمن في النهاية - كما سيأتي بعد - بأن العمل الحضاري النافع هو «الخلود» الوحيد المتاح للبشر. وقد استمد البابليون مادة الملحمة من خمس قصص سومرية يرجع زمن تدوينها للعصر البابلي القديم، وعثر على معظم ألواحها في حفائر المدينة السومرية القديمة «نبيور أو نفر»، ومن أهم هذه القصص التي تجد ترجمتها الإنجليزية في كتاب «بريتشارد» السابق الذكر (من ص ٤٤ - ٥٢) جلجاميش وأجا (وهو ملك كيش الذي ينتهي حصاره لأوروك بالصلح بين الملكين) وجلجاميش وأرض الأحياء (عن صراعه وصديقه أنكيبدو مع الوحش حواوا حارس غابة الأرز) وموت جلجاميش (وتضم الأجزاء الباقية منها البكاء على البطل الذي أصبح ملكاً أو قاضياً للموتى في العالم السفلي). وقد نسج البابليون من هذه الأصول المتفرقة عملاً مبدعاً بحق، بحيث صارت الملحمة مثلاً على الاستلهام الخلاق.

(٢٤) تجد الترجمة العربية للملحمة الخلق وأساطير البعث والمهبوط وقصة الطوفان في كتاب فراس السواح السابق الذكر، كما تجد لها ولمعظم القصص المذكورة تلخيصات وافية في بعض الكتب الجامعة مثل كتاب حضارة العراق، ل نخبة من العلماء، الفصل الخامس بالأدب للدكتور فاضل عبدالواحد علي - ولها ترجمات إنجليزية متعددة تجد معظمها بقلم الأستاذ أ. شبايزر في كتاب بريتشارد (من ص ٦٠ - ص ١١٩).

(٢٥) يلاحظ أن الأستاذ روبرت بفايفر قد ترجم النص للإنجليزية تحت هذا العنوان الدال: «حوار عن اليأس الإنساني»، وذلك في كتاب بريشارد (من ص ٤٣٨ - ٤٤٠).

(٢٦) قد لا يوافق بعض القراء على إطلاق هذه التسمية عليه، ولذلك يقترح الأستاذ لاميرت وصفه بالحوار الساخر المتشائم معا، كما تحبذ الأستاذة إريكا راينر ضمه للأدب الساخر (المرجع السابق الذكر، ص ٢٠١) ويجعل منه بعض الدارسين أول تمثيلية مرحلة في تاريخ المسرح، مثل الأستاذ أ. هوفر - هيلزبرج في مقال عنه بعنوان «أقدم نص مسرحي في الأدب العالمي وتأثيره، مجلة المسرح العالمي الألمانية، العدد ٣-٤، ١٩٣٧، ص ١-١٦ (وهو مقال لم أستطع للأسف أن أتوصل إليه) ويتناوله أحد الباحثين من وجهة نظر فلسفية، وذلك في مقال الأستاذ جان بوتيرو «حوار التشاؤم والعلو» بمجلة اللاهوت والفلسفة، العدد ٩٩، ١٩٦٦، ص ٧-٢٤. ويرجح بعض الباحثين كذلك وجود قطع أدبية ساخرة من نوع الحوار بين السيد والعبد في الأدب السومري، من أشهرها حكاية الرجل الفقير من نيور (نفر) وهي التي يذكرنا موضوعها بحكايات شعبية مشابهة (سواء في حكايات ألف ليلة أو في حكايات الشطار المتأخرة)، وتعتبر الحكاية الوحيدة التي تجد فيها البطل رجلا بسيطا من سواد الشعب، يثار لكرامته من عمدة مدينته المستطى، ويرد له الضربات التي كالمها له مضاعفة. وربما كان الهدف من كتابتها هو النقد الاجتماعي، أو السخرية بأحد الموظفين المتعنتين أو المغضوب عليهم من القصر أو الشعب، أو مجرد تسلية الملك وحاشيته بقصة تحتوي على «مقال» طريفة وكما أن وجدع بارعة. والغريب في أمر هذه الحكاية الشعبية أنها هي الحكاية الوحيدة التي وصلتنا من الأدب السومري.

(٢٧) ساباتين موسكاتي، تاريخ وحضارة الشعوب السامية، زيوريخ وكولن، ١٩٦١، ص ٧٨ (المرجع السابق الذكر بالألمانية لتعذر الوصول إلى الترجمة العربية الممتازة للمرحوم الدكتور السيد يعقوب بكر) وكذلك الدكتور محمد خليفة أحمد حسن، دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة - القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٥، ص ١١٤.

(٢٨) أوردت الأستاذة أريكا راينر مختارات منها في دراستها السابقة الذكر، (ص ١٨٧) جاء فيها: ابتعد أيها النوم (أريد أن أعانق حبيبي) أيها الشاب، منذ أن رأتك عيناى. . . آه يا حبيبي، لقد أرقّت الليل كله من أجلك/ عيناى الملوّنان امتلأتا بالنوم. . . وقد ترجم عالم السومريات الأستاذ كريمز أغنية حب وجهتها إحدى الكاهنات من فئة اللوكور إلى شو - سين رابع حكام سلالة أور الثالثة (من نحو سنة ٢٠٠٠ ق.م) واكتشف اللوح الذي دونت عليه الأغنية في حفائر مدينة نيور (نفر)، ويرجع زمن كتابته للنصف الأول من الألف الثانية. وتثنى الكاهنة - التي يبدو أنها مارست معه طقوس الزواج المقدس - على أمه الملكة أيسميتي التي أنجبت رجلا في مثل نفاة وحسنه، وعلى زوجته دابانوم التي ربا كانت كاهنة تزوجها الملك الذي تفيدنا القصيدة أنه ابن الملك المشهور شولجي. تقول أغنية الحب في بعض رباعياتها التي يمكن قراءتها: لأنى نطقتها، لأنى نطقتها، أهداني مولاي هدية/ لأنى نطقت بصيحة الفرح أهداني مولاي هدية/ قرطاً من ذهب، خاتماً من لازورد، أعطانيها هدية/ حلقتا ذهيباً، حلقتا فضياً أهدانيها مولاي/ آه يا مولاي، هديتك مترعة بـ. . . ارفع وجهك (أو عينك) نحوى/ آه يا شو - سين، ارفع وجهك نحوى/ كسلاح. . . / ترفع المدينة يدها كالمشلول، يا مولاي شو - سين/ تركع عند قدميك يا ابن شولجي/ كما يركع شبل/ آه يا مولاي، حلر من يد الساقية هو نبيذها (المعصور) من البلح/ وحلو مثل نبيذها. . . . حلو هو شرابها المصفى، هو نبيذها/ آه يا شو - سين، يامن أنرفي بحنانه/ يا حبيبي شو - سين الذي تحطف على ودللي/ يا ملكي شو - سين

الذي حنّ على/ يا حبيبي ومحبوب «أنليل»/ يا ملكي وإله بلاد/ إنها أنشودة (بالبال) كاهنة الإلهة «باو»/ (ربما كان المعنى المقصود بهذا السطر الأخير أن المحبة أنشدت القصيدة الغنائية تقرباً من الآلهة باو (أو بابا) التي كانت تعمل في خدمتها. . ويلاحظ بوجه عام أن شعر الحب نفسه لم يخل من «غرض عام» هو الثناء على الملك وتمجيد ذكره وقوته، ولذلك لم يكن صوتاً خالصاً من القلب. . ومع ذلك فلا بد من الحذر والبعد عن التعميم، إذ ربما تكشف الحفريات عن نماذج من شعر الحب السومري والبابلي تغير من أحكامنا المؤقتة (راجع نص القصيدة والتعليق عليها في كتاب بريشارد، ص ٤٩٦).

(٢٩) وقد نشر الأستاذ س. أ. سترونج في كتاب «بحوث في الأكديت»، ص ٦٣٤، النص الآشوري لقصيدة بديعة تبكي فيها المتيمة حظها فيما يشبه «العديد» المعروف في الريف المصري. . (عن أ. راينر، مرجع سابق، ص ١٨٧).

(٣٠) وهي المعروفة اليوم باسم تل عطشانة بالقرب من أنطاكية في تركيا، وقد اكتشف فيها عالم الآثار ليونارد وولي (من ١٩٣٦ - ١٩٤٩) نقوشاً إدارية وقانونية وأدبية مهمة بالأكدية - وأدريمي هو أحد ملوك الآلاخ من الربيع الثالث للألف الثانية قبل الميلاد، وقد عثر على وثيقة مهمة نقشت على تمثاله، وفيها تقرير عن فترة شبابه وصعوده إلى العرش وأعماله السياسية والعسكرية، ونشرها العالم سيدني سميث.

(٣١) جورج كونتينو، الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور، ترجمة وتعليق سليم طه التكريتي وبرهان عبد التكريتي. بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ٤٤٤.

(٣٢) د. محمد خليفة حسن أحمد، دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ٦٩ - ١١٨.

(٣٣) ص. ن. كريم، التاريخ يبدأ في سومر. نيويورك، ١٩٥٩، ص ٣٥ (عن المرجع السابق الذكر ص ٧٢)، وكذلك المؤلف نفسه، السومريون، تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم، ترجمة فيصل الوائلي، الكويت، وكالة المطبوعات، ص ٤٥ - ٤٦، ص ١٨٩ - ١٩٢ بالإضافة إلى الكتاب المعروف: «مقابل الفلسفة»، الفصول الخاصة بأرض الرافدين للأستاذ ثوركولدجاكوبسن، ص ١٦٤ - ١٦٧.

(٣٤) د. محمد خليفة حسن أحمد، المرجع السابق، ص ٨٢ - ٨٦ وتجد به مراجع مختلفة عن الروايات ونصوص التنبؤات والأحلام لعدد من المؤلفين المعروفين مثل أوبنهايم (بلاد الرافدين القديمة، ص ٢٠٩)، وهيلمير رنج جرين (ديانات الشرق الأدنى القديم، ص ٩٣ - ٩٦)، وجيمس بريشارد (نصوص من الشرق الأدنى القديم مرتبطة بالعهد القديم، ص ٤٥٠) وجرايسون ولامبيرت (التنبؤات الأكادية، مجلة الدراسات المسارية، ١٩٦٤، ص ٧ - ٣٠).

(٣٥) تلمس هذه الرغبة الدفينة في قول جلجامش لأورشنابي الملاح عن نبذة الخلود: «يا أورشنابي، إن هذا النبات عجيب، يستطيع به المرء أن يستعيد نشاط الحياة، لأهملته معي إلى أوروك ذات الأسوار، وأشرك معي الناس في الأكل منه، وسيكون اسمه «يعود الشيخ إلى صباه كالشباب» (ملحمة جلجامش، ترجمة المرحوم طه باقر، ص ١٤٩) وكذلك آخر مطور الملحمة في قول جلجامش لأورشنابي: أعل يا أورشنابي وتمش فوق أسوار «أوروك»، وافحص قواعد أسوارها وانظر إلى أجر بنائها، وتيقن أليس من الأجر المفقور، وهلا وضع الحكماء السبعة أسسها. . (ص ١٥١ من الترجمة نفسها).

(٣٦) راجع عن هذا الموضوع شيء من التفصيل: طه باقر، مجلة سومر، ١٩٥١، ص ٢٣ وما

بعدها، واث. جاكوبسن، مجلة دراسات الشرق الأدنى، ١٩٤٣، المجلد ٢، العدد ٣ ص ١٩٥ وبعدها. وهـ. فرانكفورت وزملاءه، ما قبل الفلسفة، ص ١٤٨ - ١٤٩ (أرض الراقدين - الكون كدولة)، و.ص. ن. كريم، من ألواح سومر، ١٩٥٦، ترجمة طه باقر ومراجعة أحمد فخري، الفصل الرابع.

(٣٧) د. محمد خليفة حسن أحد، المرجع السابق نفسه، ص ٩٢ - ٩٤. وانظر كذلك نص قصة «جلجاميش وأجا» (من ترجمة الأستاذ كريم في كتاب بريشارد السابق الذكر ص ٤٤ - ٤٧) وهي إحدى القصص السومرية الخمس التي تناولت موضوع الملك الخامس من السلالة الحاكمة لمدينة أوروك (الوركاء) - وهو جلجاميش - في صور مختلفة، وكذلك العمود الثاني من اللوح الثاني واللوحي الخامس من الملحمة البابلية.

(٣٨) د. فوزي رشيد، السياسة والدين في العراق القديم - بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٣، ص ٦ وبعدها.

(٣٩) ويل ديورانت، قصة الحضارة - الشرق الأدنى، الجزء الثاني من المجلد الأول - ترجمة محمد بدران - القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٩٧١)، ص ٢٠٧.

(٤٠) كان المهبوط إلى هذا العالم هو المصير الحتمي لكل إنسان، ملكا كان أو عبدا أو واحدا من عامة الشعب. وهو عالم سفلي مظلم، يلفه الغبار الخائق، وينعدم فيه الهواء، وينقصه الطعام والشراب (إلا من تذكره أهله الأحياء على الأرض بالنذور والتضحيات، أو من أبلى في حياته في الحروب بلاد الأبطال، فأولئك يأكلون الخبز ويشربون الماء العذب ويجدون آباءهم بجانبهم. . .) أبوابه السبعة كأنها نقتش فوقها العبارة المكتوبة على بوابة جحيم دائني: «أيا الداخل، ودع كل أمل! يقف عليها حارس قاس (نمتار) يأمر بتجريد الزائر من زينته وملابسه حتى يصبح عاريا كما سقط من رحم أمه (على نحو ما جرى لعشتار في أسطورة هبوطها إليه). سكانه من الموتى طيور مجنحة برؤوس بشرية، أو مسوخ من أفاع وأسود وطيور وثيران تختلط فيها أطراف الحيوان بأعضاء الإنسان (كما في رؤيا الأمير الأشوري الذي زاره في الحلم). خبزهم تراب وشرابهم أجاج، وحولهم وفوقهم الظلام والمعجاج (كما جاء في اللوح السابع من جلجاميش وفي حلم أنكيبدو في اللوح الثاني عشر) تحكمه الإلهة الرهيبة أريشكيغال وزوجها نرجال، ويساعدهما قضاة العالم السفلي من الملوك والأبطال وكبار الموظفين السابقين. من لم تحد جثته على الأرض «قبرا» تدفن فيه ترده إليها روحه فتهم هناك ملحقة الأذى بالأحياء، ناشرة الأوبئة بينهم. ليس للمعدين من أمل في حساب ولا في نعيم أو ثواب - مع أن الآلهة تحاسب الأحياء على الأرض، فتقص أعمارهم أو تصيبهم بالمرض أو تتخلى عنهم وعن بيوتهم ومدنهم فيقعون فريسة للعفاريت والأرواح السبعة الشريرة! إلا إن حياتهم بعد الموت لأكثر شقاء من حياتهم على الأرض!

(٤١) لم تنقطع الشكوى من الظلم ولا تتوقف أصوات الاحتجاج والشك في صورها الصريحة والضمنية في النصوص الأدبية المختلفة، سواء في نصوص الحكمة أو الضراعات للآلهة (وبخاصة لشمس ومردوخ) أو الحكم والأمثال والأقوال السائرة، أو في كثير من الأساطير والملاحم والقصص. ويكتفي في هذا السياق أن نذكر المثل التالي من ضراعة إلى الإله مردوخ: يا مردوخ الشجاع، يا من غضبه غضب بركان/ ونعمته نعمة آب عطوف/ ما من أحد يسمع ندائي: هذا هو ما يجزني/ ما من أحد يصغي لصراخي، هذا هو سبب عذابي/ القوة غادرت فؤادي، وهأنذا مثل عجوز هريم في الحضيض/ أيا الرب العظيم مردوخ، أيا الرب الرحيم/ ما بقي الناس على الأرض، فمن ذا الذي يهتدي وحده إلى الصواب؟/ من لم يذنب منهم؟ من لم يقترف

إثما/ لقد أخطأت في حقك وتعديت الأوامر الإلهية/ فاصنع عن ذنبي الذي أعرفه، واغفر ذنبي الذي لا أعرفه/ ليخل قلبك من الغضب/ خلصني من الذنب، حررني من الخطيئة/ (النص عن كتاب ساباتين موسكاتي، تاريخ وحضارة الشعوب السامية، زيوريخ، دار نشر بنزيجر، ١٩٦١، ص ٤٣-٤٤).

Muscati, sabatin; Geschichte und Kultur der Semitischen Volker.
Zurich- Koln, Benziger Verlag Einsiedeln, 1961, s. 43-44.

(٤٢) مدينة سومرية تعرف في الوقت الحاضر بأور الكلدانيين أو أور المقير، وتقع على بعد خمسة عشر كيلومترا إلى الجنوب الغربي من مدينة الناصرية، وكانت مركز عبادة إله القمر نثار (سين) بالأكديّة). وأزنمو هو مؤسس سلالة أور الثالثة وكان مركز حكمها في مدينة أور.

(٤٣) هو الملك الخامس من ملوك سلالة إيسين، وتعرف إيسين حاليا باسم إيشان البحریات، وتقع بالقرب من موقع نفر (نبيور القديمة) - وتعرف لازسا حاليا باسم السنكرة، وتقع على نحو ٢٠ كم إلى الجنوب الشرقي من موقع الوركاء الأثري (أوروك السومرية) وكانت مركزا لسلالة لازسا من نحو ٢٠٢٥ - إلى نحو ١٧٦٣ ق. م، وتجد نصوص القوانين البابلية والآشورية في كتاب بريشارد السابق الذكر (ص ١٥٩-١٩٨).

(٤٤) تعرف حاليا باسم تل أسمر، وهي من مواقع منطقة ديالى شرقي بغداد ونحو ٢٥ كم إلى الجنوب الشرقي من مدينة بعقوبة. كانت عاصمة لمملكة إيشنونا التي ازدهرت قبل العصر البابلي القديم وفي أثنائه (٢٠٢٠-١٧٦١). من بين الألواح التي عثرت عليها بعثة المعهد الشرقي لجامعة شيكاغو لوحان نشرهما العالم «ألريشت جوتزه» سنة ١٩٥١ - ١٩٥٢ باسم قوانين إيشنونا [راجع كتاب دوروثي مكاي، مدن العراق القديمة - ترجمه وشرحه وعلق عليه يوسف يعقوب مسكوني- بغداد، مطبعة شفيق، الطبعة الثالثة، ١٩٦١].

(٤٥) راجع بشيء من التفصيل: مسلة حمورابي، للدكتورة بهيجة خليل إسماعيل، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠.

(٤٦) د. فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، الكويت، كتاب «العربي»، الكتاب السابع عشر، أكتوبر ١٩٨٧، ص ٧٧-٨٣.

(٤٧) د. جاب الله علي جاب الله، العدل والميزان بين فكر بلاد الرافدين والفكر المصري في العصور القديمة. محاضرة أقيمت في الموسم الثقافي لكلية التربية الأساسية بالكويت لسنة ١٩٨٨ - ١٩٨٩، ص ١٠ من المخطوطة.

(٤٨) أي يحتل مركزا مرموقا في القصر، راجع نص الترتيلة من سطر ٩٧ - ١٠٢.

(٤٩) انظر مقالة الكاتب: «لا.». عن صعوبة الاحتجاج وضرورته في القرن العشرين، في كتابه: مدرسة الحكمة، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧، ص ١٠٤-١٣٠.

(٥٠) أرنست بلوخ، مبدأ الأمل - ترجمة نيفيل بليس وستيفن بليس وبول نايت. أكسفورد، بلاكويل، ١٩٨٦ المجلد الثالث، ص ١٢١ وي بعدها، ص ١٢١٦ وي بعدها.

Ernst Bloch; The Principle of hope. Vol. 3 Translated by Neville
Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight Oxford, Blackwell, 1986.
P. 1112 FF.-, 1216-1220

(٥١) أرنست بلوخ، المرجع السابق نفسه، ص ١٢٢٠.

(٥٢) قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين (السومرية والبابلية) وفي الحضارة السورية

- (الأوغاريتية والفينيقية) من تأليف د. إدوارد، م. هـ. بوب، ف. رولينغ وترجمة الأستاذ محمد وحيد خياط (راجع المقدمة ومادة ألهة بوجه خاص) - حلب، دار مكتبة سومر، ١٩٨٧ .
- (٥٣) ويكشف التحليل والتفسير المتأني لبعض النصوص الأسطورية الأخرى عن عناصر الاحتجاج والشك والتحدي الكامنة في تلك الحكمة المأسوية، ونخص بالذكر ملحمة أنراحاسيس، وقصص إيتانا الراعي وأدبا ونرجال وأريشكيغال، وقصة الطائر العملاق «إنزو» أو «زو» التي سبق الحديث عنها، راجع دراسة الأستاذة أريكا راينر التي أشرنا إليها من قبل (ص ١٦٢ وبعدها) وكذلك الفصل الخاص بالأدب في كتاب حضارة العراق، الجزء الأول، بغداد، ١٩٨٥، ص ٣١٩-٣٨٥، ص ٣٥٧-٣٥٨ للدكتور فاضل عبد الواحد علي - وثمة نصوص أخرى تضمها الأستاذة راينر ضمن الأدب السيامي أو الأدب الدعائي - الذي نجده أيضا بصورة إخبارية أو تقريرية في النقوش الملكية، وهي «مرأة الأمير» ورؤية آشوري للعالم السفلي» (وقد وردت ترجمته في كتاب بريشارد (ص ١٠٩ - ١١٠) وقصيدة هجاء لأعمال نابونيد المنكرة، وقد أشارت إلى أنها تعبر عن نوع من المقاومة لإساءة استخدام السلطة السياسية، ولكنها لم تحللها لقلّة المعلومات التاريخية عنها (ص ١٨١).
- (٥٤) لير أ. أوبنهايم، وادي الرافدين القديم، لوحة حضارة ميتة، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٦٨، ص ٢، ص ١٧ - ١٨.
- (٥٥) مع العلم بوجود عروض وتفسيرات جيدة لم تمنح الصعاب والمحاذير السابقة الذكر من وجودها، ولا تمنح أيضا من الاستفادة منها والاستمتاع بقراءتها: عند مؤرخين وعلما عرب وأجانب مثل الأستاذة والدكاترة: طه باقر وأحمد فخري ونجيب ميخائيل إبراهيم ونور الدين حاطوم وفاضل عبد الواحد علي وفوزي وشيد وغيرهم، ومثل برستيد وديلابورت وكوتنينو وأوبنهايم وموسكاتي وفون زودين وإيبيلنج وهنري فرانكفورت وكريمر وجاكوبسن وغيرهم).
- (٥٦) عن مشكلات ترجمة الشعر بوجه خاص، راجع لكاتب هذه السطور: ترجمة الشعر، مع نماذج من شعرنا العربي الجديد المترجم إلى الألمانية - مجلة فصول، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، المجلد الثامن، العدد الثاني، ١٩٨٩ - ص ١٧٩ - ٢٢٠.
- (٥٧) د. مصطفى العبادي، تأملات حول التاريخ والمؤرخين، عرض وتحليل لكتاب تيودورس هيمرو - مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الأول، أبريل - مايو ١٩٨٩، ص ٢٧٣.
- (٥٨) د. شكري محمد عباد، دائرة الإبداع - مقدمة في أصول النقد. القاهرة، دار إلياس العصرية، ١٩٨٦، ص ١٥٤.
- (٥٩) د. شكري محمد عباد، اللغة والإبداع - مبادئ علم الأسلوب العربي. القاهرة، أنترناشونال برس، ١٩٨٨، ص ١٣٠.
- (٦٠) د. شكري محمد عباد، المرجع السابق، ص ٧.
- (٦١) وذلك على مستوى تفسير النص القرآني بين أصحاب التفسير بالمأثور - عند أهل السنة والسلف الصالح - والتفسير بالرأي أو التأويل عند الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة - انظر للدكتور نصر حامد أبوزيد، الميرمنوطيقا ومعضلة تفسير النص - مجلة فصول، سنة ١٩٨٧، ص ١٤١ - ١٥٩ وانظر كذلك للمؤلف نفسه فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣، وكذلك دراسته عن المجاز عند المعتزلة عند الناشر نفسه.
- راجع أيضا العدد الخاص عن الميرمنوطيقا والتأويل من مجلة «آلف»، مجلة البلاغة المقارنة، العدد

الثامن، ربيع ١٩٨٨ (تصدر عن قسم الأدب الإنجليزي، الجامعة الأمريكية بالقاهرة) ومقال الدكتور حسن حنفي عن قراءة النص بالعدد نفسه .

(٦٢) يرجع أصل مصطلح الهرمينوطيقا إلى كلمة هيرمانيا Hermeneia اليونانية، ومعناها الشرح أو التفسير. وقد ظهر لأول مرة في مطلع العصر الحديث (نحو عام ١٦٢٩ - ١٦٣٠) في كتابات الفيلسوف واللاهوتي كوزناد دانهاور الذي عاش وعلم في ستراسبورج، وحاول أن يؤسس أسلوبا علميا يتجاوز منطق أرسطو وخطابته ويساعد العلوم الأساسية في ذلك الحين في الكليات العليا (وهي كليات الحقوق واللاهوت والطب) على تأويل الأقوال المدونة تدوينا دالا وصحيحا. ولا ينفي هذا وجود نظريات أقدم في تفسير النصوص، إذ اتبع علماء الإسكندرية في العصر الهلنستي المنهج المجازي في تفسير الشعر والأساطير، كما مهد علماء اللاهوت في العصر الوسيط للتأويل الصحيح للكتاب المقدس، كما نرى مثلاً في كتاب القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م) عن العقيدة المسيحية. ثم استمرت المحاولات في العصر الحديث، وبخاصة في اللاهوت وفقه اللغة والقانون، ونشأت قواعد وأساليب لتفسير معاني النصوص المختلفة لأغراض تعليمية، إلى أن ظهرت البدايات الحقيقية لمنهج الفهم والتفسير في عصر التنوير وفي ظل الرومانتيكية والفلسفة المثالية الألمانية على ما هو مبين في المتن بإيجاز.

(٦٣) فيلهلم دلتاي، دراسات عن أسس علوم الروح - نشرت في المجلد السابع من أعماله الكاملة، ليزيغ وبرلين، ١٩٢٧، ص ٣ - ٧٥، وانظر له في المجلد نفسه: بناء العالم التاريخي في علوم الروح، ص ٩٩ وبعدها.

Dilthey, Wilhelm; Studien zur Grundlegung der Geistes wissen - schaften. In: Ders, Gesammelte schiften Bd.

Vii. Leipzig/ Berlin, 1927, S.3-75; Ders, Der Aufbau der ses- chichtlichen Welt in den Geistes Weissenschaten. in: Ders., Ge- sammelte Schriften. Bd. VII, S. 99 ff.

(٦٤) هانز جورج جادامر، الحقيقة والمنهج، معالم فلسفة ظاهرية للتفسير - توبنجن، ١٩٧٥، ص ٣٦١ - ٣٧٣، ص ٤٤٩ وبعدها.

Gadamer, Hans Georg; Wahrheit und Methode, Grundzuge einer phanomenologischen Hermenentik, Tübingen 1975, S. 361 - 373, 449 ff.

(٦٥) مارتن هيدجر، الوجود والزمان - توبنجن، ١٩٧٩، ص ١٤٢ وبعدها - وانظر كذلك لكتاب هذه السطور: نداء الحقيقة، مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر - القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٧.

Heidegger, Martin; sein and zeit. Tübingen, 15 te Auflage, 1979, S. 142f.

وقد تمحشيت الحديث عن فهم وتفسير الكتاب المقدس عند كل من كارل بارت (١٨٨٦ - ١٩٦٨) ورودلف بولتمان (١٨٨٤ - ١٩٧٦) على الرغم من أهميتها بغية التركيز على السياق الذي نحن بصددده.

(٦٦) يعبر الفيلسوف أوتو فريدريش بولنو (١٩٠٣ -) عن دائرة الفهم هذا التعبير الدقيق: «لكي نفهم شيئا، فلا بد أن نكون قد فهمناه من قبل بصورة من الصور. إن كل تقدم في المعرفة ينطلق في البداية

من فهم غير محدد، ثم يسعى بعد ذلك إلى تحديده تحديدا أدق - راجع كتاب كورت سالومون، ما الفلسفة؟ نصوص جديدة لفهمها. توبنجن، مور، ١٩٨٦، الطبعة الثانية، ص ٩٦.

Salamun, Kurt (Hrsg); was ist philosophie? Neuere Texte zu ihrem selbstevestauduis. 2., erweiterte Auflage. Tübingen, Mohr, 1986. S. 96.

(٦٧) هابرماس، يورجين، المعرفة والمصلحة، فرانكفورت، ١٩٦٨ (الفصل الخاص بدلتاي)

Habermas, Jürgen; Erkenntnis und Interesse. Frankfurt, 1968.

(٦٨) الترجمة Über - Setzung، أي عملية النقل من جهة إلى أخرى، بحيث تتداخل الجهتان أو الأفقان ويتفاعلا وينتج عنهما في النصوص الأدبية عامة والشعرية بوجه خاص عمل جديد ومستقل يمكن أن يضاف إلى تراث لغة الهدف أو اللغة المنقول إليها عندما توفق الترجمة في الحالات النادرة وتجذب المترجم الأمين المبدع في وقت واحد. . راجع مقال كاتب هذه السطور السابق الذكر عن ترجمة الشعر.

(٦٩) هيدجر، على الطريق إلى اللغة - بفولنجن، ١٩٦٠، ص ٩٦.

Heidegger, M.; Unterwegs zur sprache. Pfullingen 1960, S. 96.

(٧٠) د. فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى. عمان، دار الشروق ١٩٨٥، ص ١٥ وبعدا. وقد استرشدت بهذا الكتاب القيم الذي يعد في تقديري (مع كتاب «المحنة، بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلام، عند الناشر نفسه، ١٩٨٩») من الكتب النادرة التي تتسم بالرصانة العلمية في دراسة التراث العربي الإسلامي، بعيدا عن التورثرة وال«أدجلة» ولي أعناق النصوص لقصرها على الدخول في أطر نظرية غريبة عليها، مع تحليل النص تحليلًا دوليًا في سياق شروطه التاريخية والاجتماعية والثقافية.

(٧١) فهمي جدعان، المرجع السابق نفسه.

(٧٢) وهو الدكتور شكري محمد عياد، المرجع السابق نفسه ص ١٣٨-١٣٩.

(٧٣) لمزيد من التفصيل راجع الكتاب القيم للدكتور علي عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر - طرابلس، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلام (ج ٢) ل ش أ)، ١٩٧٨.

(٧٤) من أمثلة هذه النماذج الموفقة مأساة الحلاج ويوميات الصوفي بشر الحافي ومذكرات الملك عجيب ابن الخصيب لصالح عبدالصبور، والمسيح بعد الصلب ومدينة السندباد وسفر أيوب لبدر شاكر السيّاب، ووجوه السندباد والسندباد في رحلته الثامنة لخليل حاوي، والبكاء بين يدي زرقاء اليمامة لأمل دنقل، وغيرها الكثير لغيرهم من الشعراء. . . راجع الكتاب السابق الذكر لعلّي عشري زايد.

(٧٥) باستثناء المسرحية الشعرية «هو الذي رأى» للشاعر عبدالحق فاضل، وهي عمل أدبي يستحق دراسة يضيق عنها هذا التمهيد الذي اقتضرت فيه على الشعر الغنائي أو الذاتي عند شاعر واحد هو السيّاب. وجدلير بالذكر أن هناك أعمالا مسرحية عديدة استلهمت التراث الرفاعي، منها على سبيل المثال لا الحصر مسرحية جلجاميش في العالم السفلي للشاعر يوسف أمين قصير (بغداد، ١٩٧٢، مطبعة شفيق) ومسرحيتا السيد والبد ورويا ننجال أو أبدا لن تسقط أورا لكاتب هذه السطور في كتابه القيصر الأصفر، القاهرة، كتاب الهلال يوليو ١٩٨٩.

مدخل إلى الحكمة البابلية

هذه أوراق - أو بالأحرى رُقْمٌ والواح ! - من أدب الحكمة البابلية كتبت قبل ثلاثة آلاف عام على أقل تقدير . وربما تكون كلمة الحكمة هنا غير دقيقة كل الدقة ، إذ يختلف معناها في تراث بلاد الرافدين عن معانيها الدينية والأخلاقية التي تدل عليها في بعض أسفار العهد القديم ، أو في التراث العقلي والمنهجي واليوناني الذي نطلق عليه اسم «الفلسفة» . فالمقصود بكلمة الحكمة «نيميقي» في الأدب البابلي بوجه عام هو البراعة في طقوس السحر والعبادة ، والحكيم هو الخبير بالمعارف والشعائر المتصلة بهما . وضراعة المعذب البار (أو «أيوب البابلي» - كما وصف بذلك عند اكتشافه في أواخر القرن الماضي ثم اتخذ عنوانه من أول سطر فيه «لأمتدحن رب الحكمة أو لدلول - بيل - نيميقي» لإلهه الأكبر «مردوخ» تبدأ بالعبارة التي ذكرناها ، لأن حكمة هذا الإله تكمن في قدرته على طرد الأرواح الشريرة من جسد المبتلى بالمرض والعذاب . ومع ذلك فإن مفهوم الحكمة ^(١) في هذا النص وغيره من النصوص التي ستطلع عليها في الكتاب الذي بين يديك يمكن أن يتسع لمعان أخلاقية وتأملات كونية ومشكلات عقلية تنطوي عليها رؤية الإنسان في حضارة وادي الرافدين للوجود والإنسان والمجتمع ، وللخير والشر والعدل والمصير، كما أن صفة الحكمة يمكن أن تطلق بشيء من التجاوز على مضامينها وموضوعاتها التي تتشابه في بعض الوجوه مع نظائرها في بعض أسفار العهد القديم . ولعل قراءة نصوص الحكمة نفسها بروح الفهم والتعاطف وتجربتها من «الباطن» أن تكون هي خير وسيلة للقرب من الدلالات والإيحاءات المختلفة التي تنبعث من هذه الكلمة العريقة الغامضة .

بيد أن الطريق إلى قراءة النصوص مليء بالحفر والعثرات . ولا نريد أن نكرر ما قلناه عن مشكلات قراءة النص ومحاولات تحليله وتفسيره وإعادة بنائه واستحضاره كما تثيرها اليوم كتابات البنيويين وأصحاب فلسفة التأويل «الميرمينوطيقيين»، فغاية ما نريده هو تعرّف العالم العقلي الذي نشأت فيه هذه النصوص القديمة ، وقراءتها كما قلت بأكبر قدر ممكن من التفهم والتعاطف لمعيشة التجارب الأصلية والظروف والأحوال الاجتماعية والنفسية التي دفعت أصحابها إلى تدوين شكواهم ومراثيهم لأنفسهم ولقيم عصرهم ، ومحاولة تحسس الجذور الدفينة للظلم والاضطهاد والتسلط التي تدور حولها هذه النصوص بمختلف الصور والأشكال والأساليب .

كانت أولى الحضارات العظيمة في أرض الرافدين هي حضارة السومريين الذين جاءوا من منطقة غير معروفة إلى الشرق أو الشمال الشرقي لوادي الرافدين واستقروا في الجزء الجنوبي منه . ولم يحاول السومريون تجاوز حدود الطرف الجنوبي من وادي دجلة والفرات ، كما أن نظام الحكم الذي ساد حياتهم في ظل «دولة المدينة» - التي تذكرنا على الرغم من الفوارق العديدة بنظيرتها عند الإغريق - قد حال بينهم وبين التوحد من أجل التوسع وإنشاء إمبراطورية مترامية الأطراف . وإذا كانت أصولهم من ناحية العرق واللغة والمكان لا تزال موضع الخلاف ، فالمؤكد أن مشاركتهم في التراث العراقي القديم والتراث الإنساني بوجه عام كانت قبل كل شيء مشاركة ثقافية . لقد أوجدوا نموذجاً حضارياً امتد تأثيره لقرون عدة بعد ذوبانهم في الموجات السامية التي زحفت إلى أرض العراق ، وأخذ عنهم البابليون والآشوريون نظام الكتابة بالخط المساري ، كما نقلوا كنوزاً ثمينة من أدبهم وديانهم وأساطيرهم وتشريعهم وأشكالهم الفنية وأجناسهم الأدبية ، وعلى الجملة من ثقافتهم التي احتفظت بتفوقها حتى بعد زوال دولتهم وتخريب مدنهم واختفاء شعوبهم .

وعلى الرغم من هذا التفوق الثقافي الذي استمر تأثيره على امتداد حضارة وادي الرافدين، فإن النصوص الأدبية التي عثر عليها من العصر السومري الكلاسيكي تعد نصوصاً قليلة. وإذا لم يكن هناك مجال للشك في أن الأدب قد وجد في ذلك العصر، فإن المرجح أن الجانب الأكبر منه ظل شفاهياً، ولم تدع الحاجة لتدوينه إلا في عصور تالية. ولقد وجدت شواهد أثرية عديدة على مظاهر العبادة في ذلك الحين - كبقايا المعابد وأسماء الآلهة وأنواع التقدّمات والقربان... الخ - بيد أن قيمتها قليلة في تعرّف طبيعة التفكير وحقيقة الروح الباطنة التي تهمن في ميدان «الحكمة» الذي نتحدث عنه. ولم تبدأ الوثائق الأدبية في الظهور إلا بعد سقوط دولة «أكّد» السامية، أو «أجادة» كما يسميها الغربيون. فقد ثبت مثلاً أن الملك «كوديا» حاكم مدينة «لجش» (أو لكش)* في ظل سلالة «أور» الثالثة (حوالي سنة ٢١١٢ ق.م) قد أنفق ببذخ على المعابد - وربما يكون قد لجأ لذلك تعويضاً عن استقلاله السياسي المفقود - كما أخذ يسجل مظاهر ورعه وتقواه على أختام أسطوانية ضخمة من الأجر تم العثور على اثنين منها. والمهم أن هناك أعمالاً أدبية وصلتنا من هذا العصر السومري الجديد والعصر الذي تلاه وهو عصر ازين - لارسا**، وإن كانت - شأنها شأن معظم ما تبقى من الأدب السومري - ألواحاً تم نسخها في عهد الدولة أو السلالة البابلية الأولى. - ومن هذه الأعمال الأدبية ضراعات

* من المدن السومرية المهمة، واسمها الحديث هو الهباء. تقع على مسافة ثلاثين كيلومتراً تقريباً إلى الشرق من الشطرة. كان إلهها الرئيس هو ننجرسو، ومعبد إينونو أي «معبد الخمسين»...
 ** نسبة إلى مدينتين من أهم مراكز الحضارة السومرية - وقد بدأت هذه السلالة حكمها حوالي سنة ٢١١٧ ق.م. على يد مؤسسها أشي - إيرا بعد انتهاء حكم سلالة أور الثالثة «من حوالي ٢١١٢ ق.م. إلى حوالي ٢٠٠٤ ق.م. وسقوط أور ودمارها على يد الآموريين والعيلاميين، وانتهت (أي سلالة ايزين - لارسا) على يد حورابي (١٧٩٢-١٧٥٠) حوالي سنة ١٧٦٣ ق.م. ومن أهم ما يذكر لها صدور تشريع لبث عشتار الذي نص على تحقيق العدالة والرخاء. تعرف إيسين اليوم باسم إيشين أو بحريات، وتقع على مسافة ١٨ كم جنوبي «نفر»، وتعرف لارسا باسم السنكرة، وتقع حوالي ٢٠ كم جنوب شرقي الوركاء (أوروك).

للآلهة، ورسائل ومناظرات أدبية، وأجزاء من مدونتين قانونيتين من تشريع «أورنامو» المشهور. والغريب أن أغلب ما عثر عليه من الأدب السومري التقليدي قد دُوّن في وقت كانت فيه اللغة السومرية الحية قد ماتت تقريبا، وإن معظم ألواحها قد اكتشفت في المكتبات التي وجدت في حفائر مدينتي «نيبور» (نفر) * وسيار **. .

هل يمكننا مع هذه المعلومات والوثائق القليلة من أدب السومريين أن نمثل تفكيرهم أو نعيد بناءه كما يقال اليوم كثيرا؟ إن أغلب الباحثين يشكون في هذا ويعتدون المحاولة سابقة لأوانها، خصوصا إذا عرفنا أن اللغة السومرية - على الرغم من التقدم الكبير في دراستها في نصف القرن الأخير - لا تزال كما قدمنا في التمهيد تواجه الباحثين بمشكلات عويصة لا يستهان بها. وكيفينا في هذا المدخل إلى نصوص الحكمة المنشورة في هذا الكتاب أن نلاحظ أوجه التشابه أو الاختلاف بين تفكير السومريين وتفكير البابليين ابتداء من الألف الأول قبل الميلاد حتى زوال دولتهم واختفائهم بصورة نهائية. ولابد أن نؤكد الآن أن الفروق بين وجهتي النظر إلى الحياة والعالم لا ترجع لأسباب عرقية مضللة، وإنما تعود في المقام الأول إلى عوامل التغير والتطور الثقافي في وادي الرافدين، بحيث يصعب تحديد دور العناصر والموجات السامية الوافدة في تشكيل الفكر البابلي، كما يصعب وضع حواجز فاصلة بين الثقافتين السومرية والبابلية اللتين ثبت تداخلهما وتأثيرهما المتبادل منذ أقدم عصورهما. وعلينا الآن أن نقدم صورة إجمالية عن هذا التطور العام، راجين أن تساعد - على

* من أهم المدن السومرية القديمة، وكانت مقر عبادة الإله انليل وبها معبده الأشهر المعروف باسم إيكور (أي البيت الجبل) ويبدو من أحد النصوص التاريخية المطولة هو (لعنة أكد - إيكور) يتأثر أن أحد الملوك الأكديين أساء لهذا المعبد فحلت اللعنة على الدولة الأكديّة على يد الكوتيين البرابرة، وهي قبائل كثرت غاراتها على المدن السومرية والأكديّة.

** سيبار (وتعرف في الوقت الحالي باسم أبوجّه) وتقع خرابتها على قناة سبار الأثرية (شيش وبار الحالية) جنوب مدينة اليوسفية بحوالي أربعة كيلومترات).

الرغم من اختصارها الشديد وتبسيطها المخل^١ — على إبراز الملامح الرئيسية للحكمة البابلية كما تعكسها النصوص المقدمة .

كان السومريون والبابليون يعتقدون أن الكون يسكنه صنفان من الأحياء هما البشر والآلهة . وطبيعي أن تكون المكانة العليا للآلهة الذين تفاوتت درجاتهم ومستوياتهم ، فمن آلهة كبيرة تكون «مجمع الآلهة» (الآنوناكي)* المسؤول عن تدبير شؤون «العائلة الكونية» ، إلى آلهة خاصة تتولى رعاية عائلة بشرية صغيرة أو بيت محدد في مدينة محددة . ووقف الآلهة الثلاثة الكبار — وهم آنو وأنليل وإيا — على رأس السلم ، بينما بقي صغار الآلهة والشياطين في قاعدته . ومن السهل على القارئ أن يتصور أن أكثر هذه الآلهة يشخص قوى طبيعية أو ظواهر وجوانب مختلفة من الطبيعة . فإله الشمس والقمر ، وهما شمش وسين عند البابليين ، من أوضح الأمثلة على ذلك . والإلهتان إينانا (السومرية) وعشتار (البابلية) تمثلان قوى الحب والخصب والتجدد . كما أن «آنو» إله السماء يدل اسمه في السومرية على كلمة السماء ، و «إيا» (الذي حل محل «انكي» السومري) هو إله المياه العذبة العميقة في باطن الأرض وإله الحكمة و «أنليل» الذي يتوسطهما هو إله الهواء والعواصف عند السومريين ، وقد حل محله بعد ذلك «مردوخ» إله بابل الأكبر وسيد مجمع الآلهة والإله الثاني بعد آنو إله السماء^(٢) .

تصور السومريون والبابليون أن الآلهة وحدهم هم الذين كانوا في البدء يسكنون الكون . ثم خلق الإنسان ، أو بالأحرى جُبل وسُوي من دم وطين كما

* تطلق هذه التسمية بوجه عام على جميع الآلهة ، ثم أصبح الاسم في الفترات المتأخرة يدل على آلهة السماء ، على العكس من آلهة «الإيجي» (أو الإيكيكي) الذين كانوا يمثلون آلهة الأرض . ويلاحظ أن «الإيكيكي» كانت تطلق في العهد البابلي القديم على آلهة السماء أيضا .

تروي ملاحم الخلق والتكوين، ولكي يخدم الآلهة ويقدم لهم ما يحتاجون إليه من طعام وشراب. ولذلك كان عليه منذ البداية أن يبذل فروض الطاعة والعبادة لآلهته المقدسة، فإن أغضبهم بإهمال طقس من طقوسهم أو اضطهاد أرملة أو يتيم. وقع في «الذنب» وارتكب «الخطيئة» ونزل به العقاب الذي يستحقه. وكثيرا ما كان هذا العقاب الإلهي يتمثل في مرض أو فقر أو محنة تصيب المذنب الذي لا يلبث أن يرفع صوته بالشكوى من غضب الإله الأكبر عليه، ورفضه لضراعة «الإله الخاص» الذي أرسله ليستشفع له عنده. وكثيرا ما كان الغضب يحل بمدينة أدار الإله ظهره لها وتحلى عنها بسبب فساد أهلها أو ظلمهم للفقراء والأرامل واليتامى، فتقع فريسة في أيدي الغزاة الذين يخربونها ويسفكون دماء أهلها ويملاؤن بجثثهم طرقاتها وساحاتها وخنادقها المائية^(٣). أما أن تتبادل الآلهة أماكنها فيحل إله مكان آخر، أو يتلح إله مدينة منتصرة إله مدينة مهزومة، أو يرتفع إلى مصاف الآلهة الكبار نتيجة شعبيته أو إنجازة أعمالا بطولية خارقة - فذلك شيء اقتضاه التطور التاريخي في بلاد الرافدين ولا ضرورة للكلام عنه بالتفصيل في هذا المقام.

هكذا كانت الآلهة وكان دورها في تسيير شؤون الكون. لكن هذه الصورة لم تلبث أن تغيرت في الفترة الواقعة بين الألف الثاني والألف الأول قبل الميلاد. فقد اتخذت الآلهة ملامح إنسانية واضحة، وبدأت تمتد لبعضها البعض يد العون أو تتصارع بأسلحة الحيلة والمكر التي برع فيها البشر، وبذلك أسقط الإنسان تصورات وقيمه وقوانينه الأخلاقية على الكون في مجموعه. ويتجلى هذا التغير في الأدب الملحمي. ففي ملحمة الفردوس أو الجنة (وهي ديلمون بالسومرية) نجد «أنكي» إله المياه العميقة يتزوج من الإلهة نخر ساك (الأرض - الأم) ويسقي تربة ديلمون من مائه، فتتحول إلى جنة خضراء مزدهرة بالحقول والأشجار والأثمار، وتولد له ابنة على هيئة إلهة من إلهات النبات.

وتروق له الابنة فيغويها ويتزوجها . وتولد له حفيدة على صورة إلهة أخرى من إلهات النبات . ويكرر انكي فعلته ، فتحذر ننخر ساك الجيل الرابع ، وتشتري كل عروس جديدة أن يقدم لها هدايا الزفاف نباتات وفواكه معينة لا يتردد الإله النهم عن تقديمها ليقطف من كل ثمرة ويتذوقها جميعا ! وتغضب ننخر ساك وتصب لعنتها عليه : « إلى أن يوافيك الموت ، لن أنظر إليك بعين الحياة » . ويشد المرض عليه وتهاجمه ثنائي علل بعدد النباتات التي أكلها ، ويأخذ في الذبول والانهيار . وتنزعج الآلهة لما أصابه ، إذ إن اللعنة على أنكي تعني شح المياه وغوصها إلى باطن الأرض ويحار مجمع الآلهة كيف يعالج الأمر . وأخيرا يتطوع الثعلب للبحث عن ننخر ساك حتى يجدها ، ويتمكن الآلهة من إقناعها بشفاء « انكي » من مرضه عن طريق خلق ثمانية آلهة يختص كل إله منهم بشفاء أحد أعضائه العليلة :

ننخر ساك : ما الذي يوجعك يا أخي .

انكي : فكي هو الذي يوجعني .

ننخر ساك : لقد أوجدت لك الإله ننتول .

ننخر ساك : ما الذي يوجعك يا أخي .

انكي : ضرسى هو الذي يوجعني .

ننخر ساك : لقد أوجدت من أجلك الإله ننسوتو^(٤)

ونظرة واحدة إلى الملاحم البابلية تبين فضل السومريين الذين سبقوا بالريادة والإلهام . والمثل الواضح على هذا هو أسطورة هبوط عشتار إلى العالم السفلي التي لا تعدو أن تكون صياغة بابلية حرة ، أو كما نقول اليوم إعادة كتابة ، لأسطورة هبوط أنانا السومرية ، وكم صاغت العبقريّة البابلية من الأصول السومرية نسيجا مطبوعا بالأصالة والعمق ! ولا شك أن ملحمة جلجاميش خلق بابلي فريد لا يقلل من قدره أنه يعتمد على أسطورة البطل

السومري ملك أوروك «الوركاء». والمهم في هذا الصدد أن الآلهة البابلية قد اكتسبت رداء المهابة والجلال، كما ظهرت لديها النوازع الأخلاقية التي تميز الخير من الشر والمباح من غير المباح. فإله الدمار والهلاك والأوبئة «إيرا» لا يقدم على خطته بإهلاك البشر — كما سبق القول — قبل إقناع مردوخ وبقية الآلهة بضرورتها. وعشتار «إلهة الحب والخصب والموت»، التي أهانها جلجاميش عندما صدد عن حبها، تصمم على نزول الثور الساوي إلى الأرض لينتقم لها، ولكنها تلجأ قبل ذلك إلى أبيها إله السماء «أنو» وتشكو إليه همها فيرق لها فؤاده، ولا يأذن لها بالانتقام حتى يطمئن إلى أن الثور الغضوب لن يهلك الجنس البشري جوعاً (اللوحي السادس من الملحمة). وتتعهد عشتار لأبيها بذلك فيأذن لها بإرسال الثور الرهيب الذي يتصدى له جلجاميش مع صديقه «انكيبدو» . .

ويطول بنا الحديث لو تتبعنا الملاحم البابلية التي تدور حول الصراع الذي نشب بين الآلهة حتى تم القضاء على الأشقياء والمفسدين منهم. فأسطورة «زو» تروي عن هذا الشيطان الفظيع المستهتر الذي سرق لوح القدر أو لوح المصير من الآلهة وهدد الكون بالفوضى والعماء. وملحمة التكوين أو الخلق الشهيرة (وهي المعروفة بكلماتها الافتتاحية في اللوح الأول منها «اينوما ايليش» أي عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء، وفي الأسفل لم يكن هناك أرض) تصور آلهة البدء الثلاثة التي كانت تعيش في حالة سمردية من السكون والصمت (وهم إبسر إله الماء العذب، وتعامه : «تامت» إلهة الماء المالح، ومو إله الضباب المنتشر فوق المياه) حتى بدأ نسلهم من شباب الآلهة في إزعاجهم وسرقة النوم من عيونهم . . . ويخطط الآلهة القدامى لسحق النسل الطائش المتوثب بالحياة والنشاط والضوضاء . . . ويخاف شباب الآلهة فلا ينقذهم منهم في المرة الأولى سوى الإله ايا (أو انكي) إله المياه العذبة وإله الحكمة، وفي المرة الثانية ابنة مردوخ الذي يختاره لجمع الآلهة للقاء جيش «تامت»

المخيف . ويتمكن مردوخ من أسرها في شبكته وذبحها وشق جسدها نصفين
يرفع أحدهما فيصير سماء ، ويسوي الثاني فيجعل منه الأرض ، ويعيد تنظيم
الكون وإخراجه من حالة «الهيولية» الأولى إلى حالة النظام والحركة والحضارة .
واللافت في هذا الصراع أن الآلهة يجتمعون كأنهم لجنة من المواطنين الصالحين
ليتخبوا مردوخ لقيادة المعركة ، ثم يجتمعون مرة أخرى للاحتفال بانتصاره
وتتويجه سيدا على الكون الذي أعاد خلقه وتنظيمه .

وأخيرا يتجلى تغير صورة الآلهة في نظرة البابلي خلال الألف الثاني قبل
الميلاد إلى الآلهة الخاصة والشياطين الشريرة التي كان في العصور السابقة لا
يأمن على نفسه من أذاها . فقد صار يعتقد أن إلهه الخاص الذي يرعى بيته
وأسرته يمكنه أن يحميه من شر هذه الشياطين في مقابل تقديم خدماته
وأضحياته له . لقد كان أصل البلاء الذي حل بالمعذب البار أو «أيوب» البابلي
هو أن إلهه الخاص قد نبذه وتخلّى عنه ، وأن روحه أو ملاكه الحارس قد أخذ
يبحث عن غيره (انظر السطور الأولى من اللوح الأول من «الدلول» أو لأمتدحن
رب الحكمة) وتنهال عليه المصائب والآلام والأسقام من كل نوع ، ويقاسي
الأمراض من غدر الصديق والعدو ، حتى يرى في الحلم رسل مردوخ الذين
يحملون إليه بشائر الإنقاذ والشفاء والتوبة عليه . ومع أن هذا الإله الخاص أو
الشخصي كان بالضرورة إلها صغيرا ، فقد كان في استطاعته أن يحمل مظلمة
صاحبه إلى الآلهة الكبرى ، وأن يتشفع له عندهم ويسألهم الرضا عنه والرفقة
به . ولهذا يختم المعذب (في اللوح الأخير من النص الآخر وهو الحوار بين
المعذب والصديق) شكواه الطويلة بهذه الضراعة :

ليت الإله الذي نبذني يساعدني

ليت الآلهة التي تخلّت عني تشملني برحمتها

لاحظنا التغير الأساسي الذي طرأ على طبيعة الدور الذي كانت تقوم به

الآلهة في تدبير شؤون الدولة أو العائلة الكوفية، كما طرأ على سلوك الآلهة وتصرفاتهم مع بعضهم البعض بعد أن اكتسبوا طبائع البشر أو بعد أن «أسقطها» البشر عليهم ثم لاحظنا قدرة الآلهة الخاصة على التدخل لحماية أصحابها من الشياطين والأرواح الشريرة، والتوسط بينهم وبين كبار الآلهة. وقد تم هذا التغيير أو التطور في الديانة السومرية قبل تأسيس الدولة أو السلالة البابلية الأولى، في الوقت الذي كان فيه السومريون أنفسهم في سبيلهم إلى الانقراض، وكان أدبهم ولغتهم يفسحان الطريق للغة أخرى وأدب جديد، بعد أن ألقوا البذور الثقافية الخصبة، وأرسوا الأسس التي سترتفع فوقها البناء. والواقع أن ديانة السومريين - كما صورتها أقدم الملاحم والأساطير - مرآة أمينة تعكس صورة العالم الذي عاشوا فيه. فقوى الطبيعة يمكن أن تكون وحشية عنيفة باطشة، وكذلك كان الآلهة التي تشخصها. والطبيعة لا تعرف الرحمة، وكذلك كانت الآلهة. أما البابليون فقد تحسّسوا الواقع وتعاملوا مع مفرداته الحية تعامل البشر. ولذلك حاولوا وضع العناصر والقوى المتصارعة في داخل كل كوني متجانس، وتصوروا آلهتهم على صورتهم، وأخضعوا العالم للقوانين الأخلاقية النابعة من ضميرهم وتجربتهم. وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا إلى ظهور المشكلات العقلية والأخلاقية التي لا بد من قراءة نصوص الحكمة البابلية على ضوءها^(٥).

وقبل الحديث عن الأدب البابلي الكلاسيكي لا بد من وقفة قصيرة عند فترة الانتقال التي انتهت بتأسيس الدولة «أو السلالة» البابلية الأولى ومدّ سيطرتها على جنوب وادي النهرين بأكمله، وهي الفترة التي عمّت فيها الاضطرابات السياسية واستمرت من حوالي سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٧٠٠ قبل الميلاد.

كان شعب السومريين قد اختفى على وجه التقريب، بعد أن خلف وراءه تراثاً ثقافياً عظيماً. وكانت حياة الفكر والمفكرين يتوزعها تياران أحدهما محافظ

والآخر متطلع للتغيير. أما التيار الأول فكان ممثلوه مستقرين في أحياء الكتاب أو الكتبة والنساخ في المراكز السومرية القديمة ، ومن أهمها مدينة نيبور (نفر) التي عاش فيها معظم مثقفي العصر وعلمائه . ويبدو أنهم كانوا يهتمون العلم والتعليم مع تلاميذ الذين تلقوا تدريبهم في «الأدب» (أو بيوت تعليم الكتابة على الألواح الطينية وتلقين المعارف المتاحة في مختلف فروع «العلم» والعمل) وأصبحت الثقافة وقفا عليهم . ونحن لا نعلم شيئا عن علاقة هؤلاء الكتبة بالمعابد ، ولا ندري إن كانوا قد تولوا مناصب الكهنة . والمهم أنهم كانوا حراس التراث السومري ، وأن فترة حكم سلالة أور الثالثة (من حوالي ٢١١٢ ق.م إلى حوالي ٢٠٠٤ ق.م) والعصر المعروف بعصر ايزين - لارسا (من حوالي ٢٠١٧ - حوالي ١٧٦٣ ق.م) يشهدان على أنهم لم يكونوا حراس قبور ولا ورثة عظام بالية ! فقد عثر على أعمال أدبية يرجح أنها أنشئت في هذه الفترة ، كما دونت وروجعت أعمال تقليدية ربما ظلت حتى ذلك الحين تراثا تتناقله الشفاه ، حتى أقبل المثقفون و «العلماء» السومريون على تسجيلها خوفا من الضياع أو توقعا لكارثة مجهولة كانت نذرها تحوم في الأفق (على نحو ما فعل الكتاب والعلماء الموسوعيون وفقهاء اللغة والدين وحفظة التراث في العصور التي ذبلت فيها قوة الإبداع والتجديد كالعصر السكندري والعصر المملوكي . .)

تراجع السومريون إذن أمام الساميين (الذين تعايشت أقوام منهم منذ البداية في سلام مع السومريين ويحتمل أن يكونوا قد ساهموا في تطور أدبهم) . وتدفق تيار جديد تمازجت فيه عناصر سامية قديمة وحديثة ، وظهرت فيه النزعة القوية للتغيير والتطوير في الأدب . وجاءت الدفعة الأولى نحو الإبداع السامي من الدولة أو السلالة الأكادية التي عممت استخدام اللغة الأكادية بدلا من السومرية في النقوش الملكية . ويبدو أن هذه السلالة قد أثرت تأثيرا عميقا في التطور اللاحق للفن في أرض الرافدين . ولابد أن الأدب والفكر قد تأثرا كذلك بهذه الدفعة القوية ، وإن كانت النصوص القليلة التي عثر عليها

من الأدب البابلي القديم توحى بنضج شديد يدل على أن تطورها قد يرجع إلى بدايات أسبق من عهد تلك السلالة البابلية الأولى. ولاشك في أن فتوح الملكين الأكديين الشهيرين سرجون (حوالي ٢٣٣٤ ق.م) * ونارام - سين (٢٢٥٤ ق.م) ** قد ساعدت على نشر الثقافة الأكديّة القديمة في المناطق العليا من دجلة والفرات، وأن مدينة «ماري» في أواسط الفرات قد كانت لها قبل ذلك لهجتها الأكديّة القديمة الخاصّة بها ومدرستها الفنيّة المحليّة.

وبدأت موجة هجرة ساميّة جديدة في حوالي سنة ٢٠٠٠ ق.م. فقد تحرك الغزاة الذين يسمون «بالأموريين» إلى الجنوب من وادي الفرات، نحو مراكز الثقافة الأكديّة القديمة مثل مدينة «ماري» *** وربما يكونون قد توغلوا أيضًا في المراكز السومريّة القديمة. ويبدو من أسمائهم أنهم كانوا يتكلمون لهجة ساميّة شديدة القرب من الكنعانيّة المبكرة، كما يبدو أن هؤلاء الغزاة كانت لهم حضارة خاصّة بهم في مناطق الفرات العليا، وأنهم تأثروا بعض التأثير بالسومريين، وعندما وصلوا في حركتهم المتدرّجة البطيّة إلى الجنوب كانوا قد تخلّوا عن لهجتهم الكنعانيّة وبدأوا يتكلمون بلهجة بابليّة قديمة. والمهم أن هذه الفترة الغامضة التي لم تصلنا منها أي وثائق مكتوبة باللغة الأموريّة كانت بالغة الدلالة على تطور اللغة والأدب

* هو سرجون الأكدي أو سرجون العظيم مؤسس السلالة الأكديّة، وقد كان يحكم أول الأمر في مدينة كيش القريبة من بابل ثم انتقل إلى عاصمته الجديدة أكد (أجادة).

** هو حفيد سرجون الأكدي كشف عن قصره في تل براك، وكانت بناته من الكاهنات الرقيقات في مدينتي ماري وأور. عثر على المسلة المعروفة باسمه في موسه، عاصمة اليملايين، وهي محفوظة في متحف اللوفر (عن أندري بارو، سومر حضارتها وفنونها - فهرس الأعمال).

*** ماري «تل الحريري» حاليًا وتقع على بعد نحو أحد عشر كيلو مترًا شمال غربي بلدة بوكال السورية عند الحدود العراقيّة السوريّة في منطقة الفرات الأوسط، وعلى بعد ٢٥ كيلو متر غربي نهر الفرات - كانت عاصمة دولة العموريين (الأموريين) الساميّة التي ظهرت في شمال وادي الرافدين، كما كانت مركزًا للفن والحضارة من الألف الثالث إلى الألف الثاني قبل الميلاد - هزم هورابي ملك بابل (١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م) آخر ملوكها زمرليم (١٧٩٠-١٧٥٩ ق.م).

والفكر البابلي ، وأن الكتابة الأكديّة القديمة كانت أول محاولة رائدة في استخدام نظام الكتابة السومرية (بالخط المساري) للتعبير عن لغة مختلفة تمام الاختلاف عن اللغة السومرية . والدليل على ذلك أن الثقافة البابلية القديمة - بعد أن ارتفع قليلا ستار الغموض الذي حجب تفاصيل هذه الفترة - لم تلبث أن ظهرت في ثوب ناضج ، بلغ فيه الخط المساري الذي كتبت به الأعمال الأدبية البابلية مستوى عاليا من الاتقان والكمال (٦) .

والأدب البابلي القديم أدب كلاسيكي بكل معنى الكلمة . ففيه قوة وعمق ، ونضارة ونضج يندر أن نجدها في مراحلها المتأخرة . ويكفي أن يطالع القارئ على ملحمة الخالدين (وهما ملحمة الخلق أو التكوين - إينوما إيليش - وملحمة جلجا ميش) أو على بعض الأعمال التي لم يتوخ فيها الكاتبون شروط الجمال وبلاغة الأسلوب وشاعرية اللغة - كالتراتيل والضرعات للآلهة والمناظرات الأدبية والنصائح والأقوال السائرة والأمثال الشعبية التي تجد نهاذجها في هذا الكتاب . ولابد أن نتوقف هنا لنسأل : إذا كانت معظم روائع هذا الأدب قد نمت من بذور سومرية وتفرعت عن أصول غرسها السومريون ، ففيم تختلف نظرة المفكر البابلي عن النظرة السومرية ؟ وإذا كانت قد تعرضت لتغيرات كبيرة ، فلإم ترجع هذه التغيرات ؟

الإجابة عن الأسئلة السابقة تكمن فيما سبق أن قلناه عن التغير الذي طرأ على تصور البابلي للآلهة . فعندما بدأ عقله في «تأنيس» الكون وإضفاء الغايات والقيم الأخلاقية والنزعات البشرية عليه ، نشأت المشكلات والأسئلة العقلية النهائية (أو بشيء من التجوز المشكلات «المتافيزيقية» و «اللاهوتية») ومن أهمها مشكلة العدل الإلهي . سأل المفكر البابلي نفسه قائلا : إذا كان الآلهة الكبار في مجتمعهم المقدس يحكمون العالم بالعدل وليس مجرد تشخيص أو تجسيد لقوى الطبيعة وظواهرها ، فلماذا يقع الظلم على رأس الإنسان ؟ وإذا

كانوا قد أرادوا الخير وقدروا السعادة للإنسان منذ البداية في «ألواح المصائر» ، فلماذا جبلوا طبيعته على الشر والغدر والإثم والخطيئة؟ ولابد أن المشكلة قد استفحلت بعد تطور الشرائع والقوانين (منذ تشريع «أورنامو» في عهد سلالة أور السومرية الثالثة إلى قوانين «أشنونا» البابلية التي ترجع إلى عام ١٨٥٠ قبل الميلاد، إلى تشريع حمورابي الشهير وبالأخص قانون القصاص الذي ظهر فيه لأول مرة، ولم يقتصر في روحه على رد الأذى البدني بأذى بدني مماثل (على نحو ما نجد بعد ذلك في سفر الخروج التوراتي، الإصحاح ٢١-٢٣) ^(٧) ، كما لم يسوِّ بالعدل في تطبيقه على جميع المواطنين . وإذا كان البابلي في معاملاته وأحواله الشخصية قد استطاع أن يلجأ إلى القضاء ويأخذ حقه من المحكمة ، فلماذا استحال عليه - على المستوى الكوني - أن يتتصف لنفسه من الآلهة؟ لقد كان بينه وبينها عهد أو عقد . وشكواه في معظمها تنصب على إخلال الآلهة الكبرى والصغرى بهذا العقد وتخليها عنه . لقد تعهد بخدمتها ، وتقديم الطعام والشراب لها ، وتحمل أعباء العمل في مزارعها ، ووعدته هي أيضا بالرخاء والسعادة في بيته وحقله ، والعافية في نفسه وبدنه . فلماذا انهالت الكوارث والمعن على بيته ومدينته؟ ولماذا يعاقب على ذنب لم يقره أو لم يعرفه؟

- وكيف يفسر بيت الشعر المشهور الذي يبدو أن الألسنة ظلت تتناقله قرونا طويلة وردده الأدباء والكتاب في ألواح كثيرة: لم يولد طفل بغير إثم (أو بغير خطيئة)؟!

هكذا نشأت مشكلة «الذنب» ، ومن ثم العقاب الذي لم يستحقه الإنسان النقي البار . وارتفعت شكوى المضطهد المعذب الذي تفانى في أداء فروض العبادة والطاعة فلم يلق غير الغدر والجحود وخيبة الأمل . . والظاهر أن مشكلة المعذب الصالح كانت موجودة بصورة ضمنية في حضارة وادي الرافدين منذ عهد سلالة أور الثالثة وعصر ايزين - لارسا . فهناك اسم أكدي

من ذلك العهد لشخص يدعى «مينا - أرني» ومعناه «ما ذنبي؟» - والتسمية نفسها تدل على المنحى الفكري فيها: إذا كنت أتعذب، فلا بد أنني قد أخطأت. لكن ما خطئي؟! - وثمة نص سومري آخر يتعرض للمشكلة بصورة مباشرة، وإن كانت ترجمته لا تزال تمثل معضلة غير هينة^(٨). يضاف إلى ذلك نصان دينيان وجدا على ألواح كتبت في عهد سلالة بابل الأولى، وكلاهما يدور حول موضوع المضطهد العادل أو المعتذب البريء. والنص الأول حوار بين رجل وإلهه يقول فيه الرجل: «إنني لا أعرف الجريمة التي ارتكبتها». أما النص الثاني الذي كتب بالسومرية والآكدية البابلية معا فيخطو خطوة أبعد، حيث يقول على لسان المتكلم: «لقد عوملت معاملة رجل اقترف ذنبا في حق إلهه». والمعنى واضح، فهو لا يعترف بذنب جناه، وإن كان قد عوقب عقاب المذنبين. ومع أن هذه النصوص تثير مشكلات عديدة لا يصح أن يتعرض لها غير المختصين في اللغات التي كتبت بها، فإنها - في تقدير مؤرخ الفكر وناقده - تبين أن قضية اضطهاد الصالحين وتعذيب الأبرياء، والافتراء كذبا على الصادقين، وتسليط إرهاب «الأقوياء» المستغلين على الضعفاء المساكين، قضية قديمة في أرض الرافدين قدمها في الشرق بوجه عام، وأنها نشأت فيها نشأة أصيلة ومستقلة عن التأثير بأي مصدر خارجي.



إذا كان الإنسان في حضارة وادي الرافدين قد اشتاق إلى العدل وجأ بالشكوى من الظلم، فيبدو أن الموت كان بالنسبة إليه هو الظلم الأكبر. والسبب في هذا بسيط سبق أن ذكرناه ولا بأس من تكراره: فلم يكن لدى سكان وادي الرافدين - على العكس من المصريين القدماء مثلا - تصور واضح عن العالم الآخر، ولم يتوقعوا جزاء ولا ثوابا من رحلتهم المحتومة إلى العالم الأسفل أو «الأرض التي لا رجعة منها». والأساطير السومرية والبابلية

المختلفة عن الهبوط إلى هذا العالم تصوره في صورة بشعة مخيفة . ولعل البابلي أن يكون قد سأل نفسه هذا السؤال الساذج المحزن : إذا كان الآلهة يتمتعون بالخلود، فلماذا حرم البشر منه؟ وأعظم آثار الأدب البابلي القديم، وهي ملحمة جلجاميش، تدور حول هذا السؤال . والمعروف أنها استمدت مادتها الأصلية - كما سبق القول - من قصص سومرية عديدة عن جلجاميش، ثم أضافت إليها ونسجت خيوطها في نسيج رائع يشهد على أصالة العبقريّة البابلية . وإحدى هذه القصص السومرية، وهي جلجاميش وبلاد الأحياء، تصور كيف تعذب البطل الإلهي - البشري معا بفكرة الموت، وكيف تاق إلى بلوغ الشهرة وخلود الذكر عن طريق عمل خارق . والأهم من ذلك أن الكاتب السومري القديم الذي أضاف إلى الموضوع الأساسي قصصا خرافية أخرى مجهولة الأصل قد بثّ في عمله روح الخوف من الموت . فبعد فجعية جلجاميش في موت صديقه «انكي دو»، وبعد مغامرات عديدة مع الوحش «حواوا» و «ثور السما»، يضطر البطل إلى الاعتراف بالموت، ويتلقى نصيحة سيدوري صاحبة الحانة أو ساقيتها بمواجهة الحياة والاعتراف من نبع اللحظة الراهنة أو التثبث بعرف فرسها الجميلة العابرة ومعرفة قيمتها كما عبرت عن ذلك الأسطورة الإغريقية وأحد الحكماء السبعة (انظر اللوح العاشر من الصياغة البابلية القديمة) :

جلجاميش، إلى أين تندفع مسرعا؟
إن الحياة التي تبحث عنها لن تجدها.
لأن الآلهة عندما خلقت البشر
حكمت على الناس بالموت
واحتفظت لنفسها بالحياة .
أما أنت يا جلجاميش فاملاً بطنك،

وكن سعيدا بالنهار والليل ،

وتمتع باللذة كل يوم ،

ارقص وابتهج ليل نهار،

ارتد الملابس النظيفة .

اغسل رأسك واستحم في الماء ،

تأمل الصغير الذي يمسك يدك ،

وأسعد زوجتك على صدرك . .

ومن الواضح أن نصيحة صاحبة الحانة لا تنطوي على كلمة واحدة تشير إلى الدين . وإذا جاز القول بأنها تعبر عن «فلسفة» فهي لا تخرج عن الرضا بالواقع وتقبل الطبيعة ، (على نحو ما فعل الشكاك القدماء عند الإغريق - مثل بيرون أو فرون (٣٦٠ - ٢٧٠ ق.م) والشكاك المحدثون مثل مونتني (١٥٣٣ - ١٥٩٢م) ولا بد أن الكاتب القديم كان يكظم في نفسه رغبة دفينية في تحدي الآلهة والتجديف عليها ، ظهرت في ذلك العصر في بعض الرسائل التي كتبها البابليون إلى آلهتهم الخاصة وكأن لسان حالهم يقول : إن لم تحققوا مطالبنا ، فسوف نبذكم ونحرمكم من الشعائر والقرايين التي لم نقدمها لكم عبثا ! ثم ظهرت بعد ذلك بصورة أوضح وأشد إيلافا في مناجاة المعذب البار لنفسه وفي حوار المعذب المضطهد مع صديقه «العالم» الحكيم في النصين اللذين سيرد الحديث عنهما بشيء من التفصيل . ولسنا ندري شيئا عن مدى انتشار هذه النغمة المتمردة في ذلك العصر المتأخر من عصور التاريخ والحضارة في العراق القديم «إذ إن النصوص الثلاثة التي ستطلع عليها ترجع على أرجح الآراء إلى أواخر الألف الثاني قبل الميلاد أو أوائل الألف الأول» . ولكن المؤكد أنها كانت نتيجة مترتبة على التصور الجديد للعدل الكوني والإلهي ، ولهفة الإنسان على استغلاله لصالحه أو فشله في إدراك حقيقته وسوء فهمه له .

كان عهد حمورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م) هو قمة المجد السياسي الذي بلغته الدولة أو السلالة البابلية الأولى . غير أن توحيد المدن القديمة تحت سقف الإمبراطورية القوية قد كان من أهم العوامل التي أدت إلى القضاء على التنوع الثقافي في بلاد الرافدين . والمرجح أن ذلك التطور قد تم بصورة تدريجية لا نعلم تفاصيلها . فعندما انتهت الدولة البابلية الأولى نهاية لاتزال غامضة وبدأ العصر الكشي (من حوالي ١٥٧٠- إلى حوالي ١١٥٧ ق.م) بداية لا تزال كذلك غامضة ، وجدنا المدن السومرية القديمة (مثل نيبور - أونفر - وأوروك - أو الوركاء كما تسمى اليوم) تقود زمام الحياة الثقافية بالاشتراك مع مدينة بابل . وأصبحت الثقافة السائدة بابلية ، دون أن يمنع هذا من أن تبقى في التراث السومري بقية أو بقايا من حياة . فقد واصل الكتابة نسخ النصوص السومرية القديمة ، مع إضافة الترجمة البابلية في معظم الأحيان ، بل يقال إن عددا من النصوص السومرية الجديدة قد نشأ في تلك الفترة .

كان عصر الملوك الكشيين هو عصر الازدهار الثاني والأخير في تاريخ الأدب البابلي . والنصوص الرائعة التي يرجع العلماء أن تكون قد أنشئت فيه أو بعده بقليل تزيد من أسفنا لقلة المعلومات المتوافرة عنه . ومع ذلك فإن القليل الذي نعرفه يوحى بأن البلاد قد سقطت على عهد أولئك الملوك في قبضة الفقر والحاجة ، وبأن لم يكن لهم حظ من مجد حمورابي ولا من عظمة الدولة البابلية الأولى وراثتها . وإذا كان عصرهم قد امتد لفترة تقرب من أربعة قرون ، فربما يرجع ذلك لقدرتهم السياسية كحكام أجنبي ، أو لتفشي البؤس والشعور بالتفهم والحنو بين المحكومين . وتشهد بعض النصوص الأدبية على كل حال على وجود نظام اقطاعي على عهدهم ، وحصول النبلاء وكبار الموظفين والمنفذين في البلاد والمعبد على أراض وضياح واسعة ، بحيث يمكن القول بأن العصر الكشي قد كان في التاريخ البابلي أشبه ما يكون بالعصر

الأوروبي الوسيط . وإذا كان الركود السياسي قد ران في أثنائه على بلاد الرافدين ، فإن بعض التغيرات الاجتماعية قد تمخضت فيما يتصل بالأدب عن ظهور عائلات احترفت مهنة الكتابة والنسخ أبا عن جد . وهناك شواهد تؤيد بقاء أسماء عدد من أفرادها ممن كانوا يعيشون في مدينتي أوروك وبابل حتى العصر السلوقي «ابتداء من ٣١١ ق.م» والبارثي أو الفرثي المتأخر * ، مما يدل على تواصل التراث الثقافي بفضل تلك العائلات التي قامت على رعاية المهنة وتعليمها ، وشغل علماءها من القرن التاسع حتى القرن الثاني قبل الميلاد وظائف الكهنة وسدنة المعابد الذين يتعهدون تراثهم ويضيفون إليه . والظاهر أن هؤلاء العلماء المحترفين كانوا - كما سبق القول - أشبه بالفقهاء المتأدبين الذين عرفتهم عصور الانحطاط والتدهور الحضاري والثقافي في العصرين الهلنستي والمملوكي والعثماني . فقد نجحوا في خلق لغة أدبية «رسمية» اعتمدوا فيها على اللهجة البابلية الوسطى ، ودبجوا بها أعمالا اختلفت في روحها عن الأعمال الأدبية من العصر البابلي القديم ، إذ اتسمت بالعناية الفائقة بالصنعة ، والولع بالصيغ والكلمات النادرة . والمهم أنها تكشف عن الناحية الفكرية عن وعي كتابها بالمشكلات الكامنة في النظرة القديمة إلى الكون ، وعن تمكن نزعة الشك واليأس من أصحابها وضعف ثقتهم في أنفسهم . أما عن الأمر الأول فقد حافظوا على إيمانهم بعدالة الآلهة الكبار في حكمهم للعالم ، وبأن المحن التي تصيب الإنسان هي عقاب على تقاعسه عن تقديم فروض الطاعة والعبادة ، ولذلك يمكن أن يتدخلوا بأنفسهم لإنزال ذلك العقاب بالعصاة والأقبي ، أو

* نسبة إلى القبائل والجماعات الإيرانية التي زحفت من منتصف القرن الثالث قبل الميلاد من المناطق الواقعة شرقي بحر قزوين ونحرت بقيادة أرساكيس الأول من حكم السلوقيين ، وأسست فيها بين ميديا وباختيريا في آسيا الصغرى دولة استمرت ما يقرب من خمسمائة سنة ، وبلغت في ظل ميتراداتيس الأول (١٧٤-١٣٦ ق.م) أوج عظمتها ، إذ قضى على السلوقيين حوالي سنة ١٤٠ ق.م ثم لقب نفسه - بعد إتمام سيطرته على ميديا وبابل وما بين النهرين - «ملك الملوك» حتى أخضعها أردشير الساساني سنة ٢٢٧ ميلادية .

يوعزوا للآلهة الخاصة بالتخلي عن حماية العبد المذنب فتحل الشياطين والأرواح الشريرة في جسده، وتبتليه بالسهر والحمى والصداع وشتى الأمراض المهلكة. وقد كان من الطبيعي أن يحافظ مثقفو العصر الكشي على نظام السحر المعمول به، وأن يبرعوا في ممارسة طقوسه لطرد هذه الأرواح من جسد المؤمن المصاب. ويبدو أن هذا المنحى الفكري لم يكن يسبب لحكماء ذلك العصر أية أزمة أو مشكلة أخلاقية. فالحكيم أو العالم — كما نراه في نص الحوار بين المعذب وصديقه الحكيم — مطمئن إلى عدالة الآلهة وقدرتهم، على الرغم من تعاطفه الواضح مع صديقه. وهو مؤمن في الوقت نفسه بأن قدر الإنسان في يديه، فإن امتدى إلى طريق السوء وأثر التقوى والصالح لم يصبه أذى من الأرواح والشياطين، ومهما بكى وشكا من تخلي الآلهة عنه ففي إمكانه على الدوام أن يتوب عن ذنبه ويثوب إلى الطاعة والتسليم. ولعل هؤلاء الحكماء لم يفتنوا إلى المآزق الذي أوقعتهم فيه «فلسفتهم» في التاريخ، إذ كيف يمكن التوفيق بين «الجبر» أو التقدير الإلهي العادل وبين حرية الصالح المبتلى في توجيه قدره بنفسه؟

على أن فكرة التقوى — من حيث هي ضمان لصحة الفرد ويسر أحواله — كانت أكثر تعرضا للاهتزاز من فكرة العدالة. فقد كان ابتلاء الأبرار حدثا يوميا متكررا — كما هي الحال في زماننا ومجتمعاتنا — وكان عذاب الصالحين واضطهادهم حقيقة واقعية لا تنكر أو ترد. والنصان اللذان نقدمهما من أدب الحكمة البابلية يعالجان من زاويتين مختلفتين هذه المشكلة التي حيرت الإنسان في الحضارات المختلفة، لا سيما في العصور التي اشتد فيها الظلم الاجتماعي والاضطراب السياسي والاقتصادي.

لقد كان كاتب المناجاة أو الشكوى الشعرية التي تعرف على سبيل الاختصار باسم «الدلول» (أو لأمتدحن رب الحكمة) عبدا مخلصا لكبير الآلهة البابلية

«مردوخ» ، ولذلك ظل سؤاله الأساسي طوال القصيدة هو كيف يسمح مردوخ بأن يحدث له ما حدث؟ أنه لا يهتم كثيرا بالقوى والأشخاص الذين تسببوا في محتته (كالآلهة الخاصة ، والشياطين ، «والمعدّين» في الأرض - بكسر الذال وتشديدها - من الملك وأعوانه إلى الخدم والعبيد) وكأن لا ذنب لهم ولا مسؤولية تقع على أكتافهم فيما أصابه . أما المعدّب «بفتح الذال» في حوار مع صديقه الحكيم فيتحدث بالتفصيل عن المسؤولين عن اضطهاده ، بحيث يعد النص وثيقة أدبية وتاريخية بالغة الدلالة على الظلم الاجتماعي في الفترة التي كتب فيها .

إن النصين المذكورين - بجانب نصوص أخرى يرجع تاريخ تأليفها أو انتشارها للعصر الكشي - يقدمان الإجابة عن الأسئلة العقلية والمشكلات الفكرية التي أرقّت ضمير الإنسان في ذلك العصر البائس ، خصوصا بعد أن احتدم في نفسه الصراع بين إحساسه بأنه يعاقب على ذنب لا يستحقه ، وبين اعتقاده التقليدي الذي لم تزعزعه الأحداث بأن حكم الآلهة للكون حكم عادل ، وأن حكمتهم خافية ومتعالية على عقول البشر . ولو أمعنا النظر في «لدلول» لأخذتنا الشفقة على المؤلف المجهول الذي يضني نفسه بمحاولة الإجابة عن الأسئلة التي أثارها ، ولشعرنا نحوه بالإعجاب لأنه قد تجرأ على تجاوز الرأي الشائع بأن الإنسان لا يمكنه أن يتعلم الخير والشر والصواب والخطأ إلا إذا كشفت له الآلهة عنهما . فهو يؤكد أن الإنسان لن يستطيع أن يميز الخير من الشر ، لأن الآلهة بعيدة أو مفارقة . ولابد أن يكون التفسير «المنطقي» الذي اعتمد عليه ضمنا هو أن المعايير الأخلاقية بالنسبة للآلهة على العكس تماما مما هي بالنسبة للبشر . ويكفي أن نقرأ معا هذه السطور الدالة من اللوح الثاني للقصيدة (من ٣٤- إلى ٣٨) :

إن ما يحبه المرء يثير سخط الإله ،

وما يبدو لقلبه خليقا بالاحتقار محب للإله .

من ذا الذي يعلم إرادة الآلهة في السماء؟
ومن يفهم خطط الآلهة التي تعيش في العالم السفلي؟
وأين تعلم القانون طريق الآلهة؟

وقد وردت مثل هذه الإجابة «الحكيمة» التي تدل على يأس البابلي المقهور،
أو على تسليمه واستسلامه، في ضراعة تقول بعض سطورها مع شيء من
التصرف:

جنس البشر، ومهما كثرت أعداد الناس،
من منهم يعرف شيئاً من نفسه؟
من منهم لم يتعدّ الحد
ومن لم يظلم أحداً؟
(من منهم قد سلك الدرب)
ومن عرف طريق الله؟

ومع ذلك كله يبدو من قراءة نص «لدلول» أن كاتبه يقدم هذه الإجابة
التقليدية الحكيمة بغير تحمس، وأنه يكاد أن ينفذ يديه ويدير ظهره
للإشكال كله وينصرف بائساً من التوصل إلى إجابة نهائية أو حل شاف...
وإذا كنا نجد في ختام القصيدة ما يشبه الحل أو الإجابة، فقد جاء في اتجاه لم
يقصده الكاتب: إن الزمن قد شفى الآلام وأبرأ العلل، وشمل الإله عبده في
النهاية برحمته. ولعل الرد الضمني على السؤال الأزلّي أن يكون في تقديره هو
هذا: أن عذاب الصالحين مؤقت. وهو رد شبيه بما قاله كاتب «المزامير» في
التوراة من أن مجد الأشرار ونعمتهم موقوتة: «هو ذا هؤلاء هم الأشرار
ومستريحين إلى الدهر يكثرون ثروة. (.) حتى دخلت مقادس الله
وانتهبت إلى آخرتهم. حقاً في مزالق جعلتهم. أسقطتهم إلى البوار. كيف

صاروا للخراب بغتة . اضمحلوا فتوا من الدواهي . كحلهم عند التيقظ يارب
عند التيقظ تحتقر خيالهم . « (المزامير، ٧٣) .

أما عن الصديق الحكيم في حوارهِ السابق الذكر فهو لا يملُّ القول
لصديقه المنكوب بأن التقوى تجلب الخير والصحة والرخاء . وهو على
العكس من أصحاب أيوب التوراتي يرفض اتهام صديقه بأنه لابد أن
يكون قد اقترف جريمة خفية (وإن كانت كل الدلائل تؤكد أنه قد أقدم
على ارتكاب خطأ كبير أو إثم منكراً) فالواقع أن المتحاورين يحافظان حتى
النهاية على الاحترام المتبادل بينهما . كما أن الحوار ينتهي نهاية مفتوحة ،
وكأنها يترك الفرصة للمعذب لكي يراجع ثورته العارمة ، ويتبصر بعدالة
الآلهة البعيدة من ناحية ، وبقصور إداركه لحكمتها الخافية من ناحية
أخرى . بيد أن الإيثار العريق بهذه الحكمة كان يستند من الوجهة المنطقية
على رأي أقدم من الذنب والخطيئة يرجع لشكوى معذب من سلالة أور
السومرية الثالثة من أنه لا يعرف ما هي الجريمة التي عوقب بسببها .
أضف إلى هذا أن الضراعات والتراويل الدينية منذ العصر السومري كانت
تؤكد هذه الحكمة الخافية للآلهة البعيدة . ويبدو أن رجال الدين في العصر
الكشبي قد كونوا من كل هذا عقيدة تذهب إلى أن الإنسان لا يملك
البصيرة التي تساعد على إدراك معنى الذنب والخطيئة ، وأن الآلهة
وحدهم هم القادرون على كشف الغطاء عن بصره . . لذلك شاعت
الخطايا الناجمة عن الجهل ، وساد الاعتقاد بأن الإنسان الذي لا يعرف
ذنبه أولاً يعي أنه مذنب يمكن مع ذلك أن يقف موقف المتهم أمام الآلهة
ويتألم ويتعذب . ولعل السطور التالية المقتطعة من نصوص متفرقة - يرجح
أن تكون مقطوعات من ضراعة لردوخ - لعلها أن تلقي شيئاً من الضوء
على هذا « المذهب » عن الذنب والخطيئة :

الجنس البشري أصم ولا يعرف شيئا .

آية معرفة يملكها أحد منهم ؟

إن الإنسان ليجهل إن كان صوابا

ما قد قدم من خير أو شر

أين الحكيم الذي لم يقترب إثما (ولم يأت) مكروها ؟

أين ذلك الذي راجع نفسه ولم (يرتد) ؟

أين ذلك الذي راجع نفسه ولم يقترب إثما ؟

إن الناس لا تعرف (. . . هم) الذي لا يصح أن يرى .

(و) إن إلها يكشف عما هو خير أو شر ،

من يستمسك بإلهه ^{تُح}تمح ذنوبه .

(و) من لا إله له - تكثر مظالمه . (٩)

وأخيرا فإن المشكلة التي صورها مؤلف هذا النص المحيّر أعمق بكثير من الإجابة التي قدمها الصديق الحكيم الملتزم بظاهر النص الديني وحرفيته . فالمشكلة القديمة المتجددة أبدا هي هذه : لماذا يعتمد بعض الناس إلى اضطهاد غيرهم من الناس ؟ واللافت للنظر أن المعذب المضطهد في هذا الحوار يصرّ على ثورته اليائسة ، رافضا الفكرة التي تقول إن الإله الخاص أو الشخصي يمكن أن يقدم له الحماية والأمان . والأخطر من هذا أن المعذب وصديقه الحكيم يتفقان في الرأي على أن الآلهة قد جبلت طبيعة البشر على الكذب والظلم . ولا شك أن هذه هي أغرب الأفكار التي انحدرت إلينا من حضارة

وادي الرافدين وأشدّها جسارة وتمردا . والذي يجعلها كذلك هو أنها تنفي
الفرض القائم على الطاعة المطلقة والتسليم التام بعدالة الحكم الإلهي للكون .
ولقد انقطع النص عندما وصل إلى هذه الفكرة . ولا بد أن المؤلف - أو المؤلفين
المجهولين - قد فزعوا من النتائج المخيفة المترتبة عليها ، وأحسوا أنهم أضعف
من مواجهة السلطة الدينية والإلزام الاجتماعي .



بقي أن نقول إن هذا العمق النادر في التفكير ، والدقة الغريبة في البحث ،
والشجاعة والحرية في التساؤل العقلي واستنباط الأجوبة الممكنة أثناء العصر
الكشبي ، لم يكن من الممكن أن تتم بغير ذلك الجو الكئيب الذي وجد المثقف
فيه نفسه في حال مختلفة كل الاختلاف عن حال أجداده الذين عاشوا في ظل
الدولة البابلية القديمة في جو آخر صورته صاحبة الحانة في جلجاميش - على
نحو ما رأينا - في هذه النصيحة العدمية الحكيمة والمريية معا : عش وتمتع ليل
نهارك ! ولا شك أن الاكتئاب إلى حد القنوط والاستسلام لم يكن غريبا على بلد
تسلط على أقداره حكام أغراب ، ورزح تحت نير الفقر والتخلف والركود . وقد
يتصادف أن نجد فيه نصبا متشائما وساخرا إلى حد «العبيشة» أو المحال بالمعنى
الحديث ، مثل الحوار بين السيد والعبد الذي تجده في هذا الكتاب . لكن هذه
السخرية المرة لا تتعارض - في تقديرنا على الأقل - مع العدمية القائمة التي
يعبر عنها النص في مجموعه ، كما لا يتنافى مع القدرة على تحدي «موت القيم»
في عصور الاحتضار والانهيـار ، ولا مع التشبث بالأمل والإصرار على العمل
المبدع في انتظار الإنقاذ . . . (ولا ننس أن نصين من النصوص الثلاثة قد
كتبا على هيئة حوار ، والحوار بطبيعته دليل حيّ على الحرية واحترام الآخر . . .)
ومع ذلك يبدو أن الانطباع العام الذي نخرج به من قراءة هذه النصوص -
بعيدا عن الاجتهادات والتخریجات والتأويلات التي تستوجب الحذر في كل

الأحوال ، وتقتضي الدقة التامة في توثيق النصوص وتحقيقها - هو الاستسلام والتسليم بالأوضاع البائسة التي قدرتها الآلهة على البشر في لحظة حرجة من تاريخهم . ولأن البشر - كما توحى بذلك النصوص - يستحقون في النهاية ما يجري لهم بسبب ذنوبهم التي ارتكبوها في حق الآلهة وفي حق أنفسهم ، فإن التسليم بمشيئة الآلهة يقتضي المزيد من الطاعة والخضوع لإرادتهم ، والقيام بشعائر العبادة والخدمة لهم . ومعظم النصوص من العصر الكوشي يضرب على هذا الوتر الذي تتردد أنغامه في عهود التأزم والتردي والانكسار ، وإن كان يعزف أيضا - في أحوال نادرة! - على وتر التمرد والتحدي ، ويصرخ صرخة الغضب والتحذير مما يلმسه على مستوى الفرد والمجتمع من تردد وتحاذل واندحار أو انتحار! (نكاد نلمس آثارها في الحوار بين المعذب والصدیق عندما یقرر الأول التخلي عن مسؤولياته الاجتماعية ، والانطلاق إلى حياة الاغتراب والتشرد والضیاع ، كما نحسها في حوار السيد المتشائم مع عبده الذي يمكن أن یوحى كما قلت بعدمیة القيم - أي فقدان كل القيم قیمتها - وبأن الانتحار بدق العنق أو الغرق هو المخرج الباقي والخلص الوحيد) .

و ینبغي ألا یغیب عنا في النهاية أن هذه النزعات المتطرفة إلى الیأس الفردي والجماعي لم تكن عامة ولا شاملة . فربما اقتصرت على عدد محدود من المثقفین الحساسین الذين تميزوا في كل العصور والحضارات «بقرون استشعار» مرهفة ومتطرفة ، وسارعوا إلى البكاء والنحيب على أنفسهم ونعي حضارتهم المنهارة وزمانهم الفاسد عند كل أزمة عارضة! (لنتذكر مثلا قول شاعر الإغریق المتشائم هزیود من القرن السابع قبل الميلاد في قصیدته «الأعمال والأیام» ، إنه یجیا في أسوأ العصور وهو العصر الحديدي ، بعد أن ولی العصر الذهبي حين كان الإنسان سعیدا ویعیش كالألهة ، ومن بعده تولى العصر الفضي ثم النحاسي!) والأمر یتوقف بعد كل شيء على مذاھبنا في قراءة النص الأدبی

القديم ، وقدرتنا على تجربته ومعاشته واستخراج شتى إمكاناته الدلالية الكامنة فيه . فإذا خرجت من قراءة هذه النصوص بتتيحة تؤكد بأس البابلي القديم وعدميته (خصوصا في خلال الألف الأول قبل الميلاد أو حولها) ، فلا تنس أن النصوص نفسها يمكن أن تعطيك معاني ودلالات وإيجاءات أخرى مختلفة . فالصديق الحكيم — في الحوار الذي سبق ذكره أكثر من مرة — يؤنب صديقه المعذب على حزنه واكتسابه ويكاد يتهمه بالضلال واضطراب العقل ، كما يتهم يأسه وتشاؤمه بأنه تجديف على الآلهة الحكيمة (وهي تهمة لم يكن في مقدور الشرقي ولن يكون في مقدوره أن يتحملها!). وهو يلومه ضمنا على القرار الذي صمم عليه بأن ينبذ المجتمع الذي سبق أن نبذه ، مؤكدا له أن نظمه ومؤسساته التي ينوي أن يهجرها إلى حياة التشرد ليست من صنع البشر، وإنما هي نظم ومؤسسات مقدسة ، أنزلتها الآلهة أو أوقفها عليهم ، وتشهد على رحمتهم وعنايتهم بهم ، ولابد أن يكون التنكر لها من أكبر الكبائر وأفدح الذنوب والآثام^(١٠).



ربما كان آخر سطر أو آخر بيت في الحوار بين المعذب والصديق (انظر البيت رقم ٢٩٧ من النص) هو خير ختام لهذا المدخل القصير إلى الحكمة البابلية . فهذا الإنسان المعذب يبتهل إلى الآلهة قائلا : «ليت الآلهة التي تخلت عني تشملني برحمتها» . ثم يستغيث في ضراسته الأخيرة بالإله «شمش» إله الشمس والعدل والحياة الأخلاقية الطيبة الذي كان أقرب الآلهة إلى قلوب عامة الناس . ومع أن هذا الإله لم يتربع قط على قمة الآلهة ، فقد ظل اسمه يتردد طوال عصور التاريخ والأدب البابلي ، ويتمتع باحترام الإنسان العادي الذي لم يؤرقه شيء في هذه المنطقة من العالم كما أرقه الشوق إلى العدل . ويكفي أن نخرج من هذا العرض الإجمالي لأدب الحكمة البابلية بأن العدل قد

كان ولا يزال هو مطلبنا الأساسي في أوقات المحن والأزمات . وإذا كان التسليم بمشيئة الآلهة هو لب هذه الحكمة وقلبها النابض عبر العصور، فلا يمكن القول بأنه هو الكلمة الأخيرة في فصول تلك الحكمة (اللهم إلا أن يكون لوجه الله الواحد الذي اقتربت منه الحضارة البابلية المتأخرة بعد زوال العصر الكشي). أما رسالة هذه الحكمة الخالدة فتبلغنا عبر نصوص حضارة الشرق الأدنى وشواهدنا ونقوشها وآثارها، سواء في أرض الرافدين أو في مصر القديمة وسوريا، وهي رسالة لا تقتصر على دعوتنا للحرص على هذه الآثار ورعايتها واستيعاب دلالاتها في وعينا التاريخي والجمالي والأخلاقي والقومي، وإنما تحثنا قبل كل شيء على تحدي عوامل التردّي والفساد وانهمار القيم المقومة لشخصيتنا، والتشبث بالأمل الذي لا يمكن أن يموت في صدر الإنسان، الأمل في بعث القيم الحية وعلى رأسها قيمة العدل، والإيمان بأن التدهور ليس قدرا حتميا سلطته قوى غيبية غامضة على الفرد والجماعة والحضارة، وبأن فضل الحكمة - كما يقول شاعر حكيم من حضارة أخرى وعصر آخر^(١١) - هو أنه لا يستحق الحرية ولا الحياة والعدل إلا من «يغزوها» ويقتحمها ويكافح في سبيلها كل يوم.

الهوامش

(١) يلاحظ علماء «الأكدية» أن للحكمة كلمة تدل عليها وهي «نيميقي» ، كما أن لها صفات مختلفة تدل على الحكيم وهي «انقو» ، مودو، خاسو، تيشو، ويندر أن تستخدم جميعها بمعنى أخلاقي أو بمعنى التقوى والطاعة الذي نجده في أسفار أيوب والأمثال والجامعة من التوراة .

(٢) عن الآلهة السومرية والبابلية والكنعانية راجع فراس السواح : مغامرة العقل الأولى ، دراسة في الأسطورة ، سورية وبلاد الرافدين . دمشق ، العربي للطباعة والنشر ، ١٩٨٧ ، ص ٣٤٩-٣٥٩ ، وكذلك قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين وفي الحضارة السورية ، تأليف د. أ. إدوارد و. م. هـ. . بوب وف. رولينغ وترجمة محمد وحيد خياطة - حلب ، دار مكتبة سومر ، ١٩٨٧ .

(٣) كان إله المدينة المهزومة يشارك في المحنة التي أصابها بالدمار والخراب . والمرثيات السومرية للمدن تسجل ذلك بصورة فاجعة . ومن أمثلتها ما جاء في إحدى هذه المرثيات التي تخاطب المدينة المدمرة : «شكواك المرة - إلى متى ستحزن إلهك الباكي؟ شكواك المرة ، إلى متى ستحزن إلهك تانا الباكي؟» - ومن أمثلتها أيضا ما كتبه أحد مواطني «لكش» الأوفياء بعد تخريب مدينته بأيدي جيرانهم من سكان مدينة «أوما» . فهو يقول بعد أن ينعي الخراب الذي حل بالمدينة : «أما عن لوجال ساجيزي ، حاكم أوما ، فلتحمل إلهته يندابا في عنقها ذنب جنائته .» ويرجع عالم السومريات صمويل نوح كريمر أن هذا النص المهم قد كتبه كاتب لاهوتي من مدينة لكش بأمر من حاكمها المهزوم «أوركاجينا» الذي يوجد ما يحمل على الاعتقاد بأنه سلم من الكارثة . والفقرة التي يختتم بها النص تكشف عن إيمان أوركاجينا بعدالة الآلهة إيماناً ربما جعله لا يحاول مقاومة زميله السومري المعتدي من «أوما» ، إذ كان وثاقاً بعدالة الآلهة وبالعقاب الذي ستوقعه «بفاعل الشر» ثقة لا حد لها . والمهم أن هذا المسالم لم يترك وراءه فتوحات عسكرية ، وإنما ترك إصلاحات إنسانية واجتماعية وخلقية تعد أول داعية للسلام بين البشر (كريمر ، السومريون ، ترجمة المرحوم الدكتور فيصل الوائلي ، ص ٧٦-٧٧ - وانظر ترجمة النص المذكور في الملحق رقم هـ - من الكتاب نفسه) . وعندما ضرب الآشوريون مدينة بابل في مرحلة متأخرة من تاريخ بلاد ما بين النهرين ، ترك لنا الملك الآشوري توكولتي - نينورتا الأول (من حوالي سنة ١٢٤٤ - ١٢٠٨ ق. م) تقريراً عن ذلك الحادث في صورة ملحمة تاريخية ، بدأها كاتبها بتصوير غضب آله المدن البابلية على الجرائم التي ارتكبتها الملك الكاشي كاشتياش ، مما جعلها تهجر تلك المدن وتتركها بغير حماية ، الأمر الذي أدى إلى انتصار الآشوريين وتدمير بابل والتفاف الآلهة حول توكولتي - نينورتا . كذلك دمر الملك الآشوري سينحاريب (٧٠٤ - ٦٨١ ق. م) مدينة بابل بوحشية ، ووصف خليفته اسرحدون هذه الكارثة أو بالأحرى

سوغها على النحو التالي: «لقد اضطهدوا الضعيف (يقصد سكان بابل) وأسلموه للقوي . وفي المدينة ساد الطغيان وعمت الرشوة، ولم يتوقفوا يوماً واحداً عن نهب ممتلكات بعضهم البعض، راح الابن يلعن أباه في الطريق، وأقسم العبد أن يتخلى عن سيده، والأمة لم تسمع كلام سيدتها (.....) كفوا عن تقديم الأضحيات وحاكوا المؤامرات، وضعوا أيديهم على الأملاك الموقوفة على «إيزاكيل» معبد الآلهة، وباعوا الفضة والذهب والأحجار الثمينة لبلاد عيلام... وغضب مردوخ - أنليل الآلهة - وإله العواصف الجبار وأمر أن يكتسح الشر البلاد ويدمر العباد. تلك أمثلة من شكاوى المهزومين، ومن أحكام الآشوريين على البابليين. ويحتمل أن يكون البابليون أنفسهم قد ارتضوا هذه الحكم وإن رفضوا الاعتراف بالجرائم التي اتهموا باقترافها... ففي ملحمة إيرا «إله الطاعون والأوبئة الفتاك» لديهم» يقنع هذا الإله كبير الآلهة مردوخ بأن يهجر مقامه العلي قبل أن ينفذ خطته بتدمير الجنس البشري، كما نجد الملك البابلي المتأخر نابونيدوس يتحدث عن غضب الآلهة على بابل، وهو الغضب الذي تمثل في انصرافها عن المدينة وتغيها عن مقر إقامتها فيه.

(٤) فراس السواح، مرجع سابق ص ٢٢٢-٢٢٣، وكذلك هـ. فرانكفورت وزملاؤه، ما قبل الفلسفة، ص ١٧٠-١٧٤.

(٥) و.ج. لامبيرت، أدب الحكمة البابلية. أكسفورد، دار نشر كلاريندون، ١٩٦٧، ص ٧.

(٦) هنالك بعض الشواهد التي تدل على أن الأدب البابلي القديم نشأ نشأة مستقلة عن مراكز الثقافة السومرية وتقاليدها الموروثة. فقد عثر في مكتبة تل حرميل (شادوبوم) الواقعة في منطقة ديبالي (المعروفة الآن باسم تل محمد جنوب شرقي بغداد) على ألواح أدبية عديدة كتبت باللغتين البابلية والسومرية، وقورنت بألواح أدبية عثر عليها في حفائر مدينة نيبور «نفر» السومرية القديمة، وثبت أن تلك الألواح قد كتبت باللهجات البابلية المحلية في منطقة ديبالي وفي مدينتي ماري وبابل، كما ثبت كذلك أن التجار الآشوريين من كابادوقيا البعيدة (إلى الشمال الشرقي من آسيا الصغرى على سواحل البوسفور وشمال الأناضول) كان لهم قبل ذلك بقرن أو قرنين أدب مكتوب باللهجة الآشورية القديمة. وكل هذه شواهد على أن الآداب البابلية والآشورية القديمة بلغت مرحلة من النضج في الكتابة والتعبير، وأنها تطورت - خصوصاً في المناطق والمدن المتطرفة مثل ماري وأشنونا وعيلام ثم بابل - تطوراً مستقلاً إلى حد كبير عن مراكز الثقافة السومرية، وإن لم يمنع هذا طبيعة الحال من أن تأخذ منها بعد ذلك أهم بدورها وأشكالها وعناصرها الأصلية في الدين والأدب.

(٧) «وإن حصلت أذية تعطي نفسها بنفس وعينا بعين وسنا بسن ويذا بيد ورجلا برجل وكيا بكي وجرحا بجرح ورضاً برض... الخ» (الخروج، ٢١)

(٨) نشر هذا النص عالم السومريات صمويل نوح كريمير في ملاحق العهد القديم، المجلد الثالث، ص ١٧٠-١٨٢ (عن و.ج. لامبيرت، المرجع السابق، هامش ص ١٠ من المقدمة).

(٩) لامبيرت، المرجع السابق، ص ١٦.

(١٠) يرجع الأساس النظري لهذا الموقف الأخلاقي إلى العصر السومري. فثمة نصوص عديدة تؤكد بوضوح أن نظم الحكم والحياة الاجتماعية من صنع الآلهة وتقديرهم. بل إن التاريخ

ليبدأ - حسب قائمة الملوك السومرية - بإنزال النظام الملكي من السماء إلى الأرض ، ثم إنزاله مرة أخرى بعد الطوفان رحمة بالبشر . هذا فضلاً عن أن إحدى الأساطير السومرية تدور حول احتيال «انانا» إلهة «أوروك» على الإله «انكي» الذي زارته وخذعته بالطعام والشراب حتى غاب عن وعيه ، فتمكنت من سرقة النظم والقوانين التي كانت في حوزته ، والحرب بقاربها عائدة إلى أوروك . لقد كان ما سرقته منه هو النظم الاجتماعية التي أرادت أن تقدمها هدية لشعبها . ومغزى هذه الأسطورة الطريفة - كما يفهم أيضاً من نصوص سومرية وبابلية أخرى مثل نصائح المتشائم والنصائح الموجهة لأحد الأمراء والمواعظ الدينية المتضمنة في بعض التراتيل - أن الكاتب ينصح قراءه أو مستمعيه ألا يهملوا مزارعهم وعائلاتهم وأهلتهم ، كما ينهأهم أيضاً عن الزنا والنصب والاحتيال والتزوير والافتراء كذباً على الناس وظلم الفقراء والأرامل والأيتام لأن ذلك يثير سخط الآلهة ، على الرغم من تسليمه في كثير من الأحوال مع سليمان الحكيم بأن الكل باطل وقبض الريح .

(١١) الشاعر الحكيم هو يوهان فولفجانج جوته (١٧٤٩-١٨٣٢) ، وقد جاءت هذه السطور القليلة - مع شيء من التصرف - على لسان فاوست في الفصل الخامس من القسم الثاني من هذا القصيد الدرامي الخالد (الأبيات رقم ١١٥٧٤ - ١١٥٧٦) .



الفصل الأول

لأمتدحن رب الحكمة (للدلول بيل نيميقي)

ليس فينا من لم يسمع عن محنة «أيوب» أو لم يقرأ شكواه المرة في السفر الذي يحمل اسمه في التوراة . ولكن ربنا لا يعرف الكثيرون أن له أبا بابليا وجدا من السومريين «ذوي الرؤوس السود» . وإذا كان أيوب العبراني يتفوق على أسلافه في عمق ألمه ، وصدق تعبيره ، وحدّة سخطه الذي يصل به في بعض الأحيان — وهو البارّ التقي خائف الله — إلى حد الثورة والتجديف ، فإنه يشارك صاحبيه القديمين اللذين سبقاه بأكثر من ألف عام في تصوير العذاب الذي يبتلى به الإنسان بغير ذنب جناه ، وتقديم نموذج العادل المستقيم الذي يمتحن بالمرض ، ويبتلى بالفقر والاضطهاد ، ويصرخ بالسؤال تلو السؤال : لماذا؟ ماذا فعلت لكي أستحق هذا العقاب؟ وكيف سمحت عدالة الكون أو الآلهة بهذا الظلم؟

ولابد لنا قبل الحديث عن «أيوب البابلي» وتقديم النص الكامل لشكواه ، من وقفة قصيرة عند «أيوب» السومري وقصيدته التي لم يفرغ العلماء من شأنها ولم يستقروا على ترجمة نهائية لها . وهي قصيدة أو «مقالة شعرية» تتألف من زهاء مائة وخمسة وثلاثين سطرا ، جمعت نصوصها من ستة ألواح من الطين عثرت عليها بعثة التنقيبات الأثرية لجامعة بنسلفانيا في مدينة «نيبور» (أو نفر على بعد حوالي مائة ميل إلى الجنوب من بغداد) . وتوجد أربع قطع منها في

متحف الجامعة في فيلادلفيا، كما تحفظ القطعتان الأخريان في متحف الشرق القديم في اسطنبول. ويرجع الفضل في جمع شتات القسم الأكبر من نصوص هذه القصيدة وتحقيقها وترجمتها إلى عالم السومريات «صمويل نوح كرىمر»^(١) الذي ينبهنا بأمانة وصدق إلى أن معرفتنا باللغة السومرية لاتزال غير كاملة، وأن بعض المواضع المترجمة في القصيدة ترجمة مؤقتة سوف تحور وتنقح بمرور الزمن وتقدم البحث اللغوي والأثري.

والفكرة الأساسية التي تقوم عليها القصيدة وتدور عليها أقسامها الأربعة دوران الكهارب حول النواة هي محنة الإنسان المعذب الذي لا سبيل أمامه - مهما تراءى له أنه لا يستحق ما حلَّ به - سوى تمجيد إلهه الحامي، والتسبيح دوماً بحمده، ومواصلة البكاء والضراعة والاستغفار لعله يستجيب لدعائه ويرفع عنه بلواه. وطبيعي أن الشاعر الذي كتب القصيدة عن نفسه أو عن شخص مجهول لم يذكر اسمه لا يلجأ للتأمل الفلسفي، ولا إلى البحث والجدل اللاهوتي، وإنما يسلك السلوك العملي الذي اتصف به السومريون، فيعرض حالة رجل كان غنياً موسراً، وحكيماً عاقلاً عرف بصلاحه وتقواه. كان الرجل منعماً بصفاء العيش مع أصدقائه وذوي قرباه. وفيما هو كذلك أهدت به المصائب والأسقام على حين فجأة. وتدلنا أسئلته المتتالية على حيرته وذهوله مما جرى له. فهل ازدري عن عمد بالقضاء الإلهي؟ هل كفر وجدف؟ إنه لم يفعل ذلك على الإطلاق، بل توجه إلى إلهه بذلة وخضوع، وناح وذرف الدمع وسكب مكنون قلبه في الصلاة والتضرع. ويبدو من سياق القصيدة أن النهاية السعيدة لم تتأخر عنه طويلاً. فقد سُرَّ إلهه وراعيه لذلك سروراً عظيماً، ورضي أن يشمل برحمته ويخلصه من بليته، ويبدل مرضه وعذابه وشقاءه صحة وفرحاً وسروراً.

تنقسم القصيدة من جهة بنائها وتركيبها إلى أربعة أقسام. ففي القسم

الأول تأتي مقدمة قصيرة - لم يذكرها المترجم لكثرة ما أصابها من تشوهات وفجوات - والمقدمة تدور حول حث الإنسان على الالتزام بتمجيد ربه وإبتغاء مرضاته بالتضرع والتوبة والاستغفار. ثم يقدم لنا الشاعر المنكود المجهول الاسم . لقد كان فيما يزعم عن نفسه رجلا عارفا مدركا . حتى إذا حلت به النكبة وأضر به السقم لم يعد يلتقى الاحترام الذي كان يلقيه . والأدهى من ذلك أن كل من أظهر له الاحترام لم ينج من الرقابة والاضطهاد والعقاب . وهكذا ساء الظن به فحولت كلمته الصادقة إلى أكذوبة ، واكتنفه المخاطر والمخادع «بالريح الجنوبية» :

إنني رجل عارف مدرك؟
ولكن الذي يحترمني لا يفلح ،
لقد حولت كلمتي الصادقة إلى أكذوبة ،
واكتنفني المخادع «بالريح الجنوبية» ،
وإنني مكره على أن أخدمه ،
إن لم يوقرنى فقد أحرزاني أمامك^(٢) .

ويتوجه الرجل إلى إلهه الشخصي وراعيه العادل فيخاطبه باكيا متضرعا ناديا حظه الذي قسمه له وقدره عليه . ونحس من بكائه وتضرعه أنه لا يزال هو العبد الخاضع الخاشع ، كما نشعر كذلك بنغمة اللوم والعتاب التي خنقتها الحسرة والأنين فلم تتحول إلى ثورة سافرة :

لقد غمرتني بالعذاب المتجدد على الدوام ،
دخلت البيت وروحي مثقلة بالأحزان .
خرجت إلى الطرقات والقلب معذب ،
غضب عليّ راعيّ العادل ،
نظر إلى نظرة الشر والعداء .

ويعقب هذه السطور بيان «بقوى الشر» التي ساقها عليه هذا الراعي الموكل به ، ومعها بيان أكثر تفصيلا بما لاقاه من ظلم وغدر وهوان على يد الصديق والعدو على السواء :

الراعي الموكل بي قد أرسل قوى الشر علي ،
أنا الذي لست عدوه .

صاحبي لا يقول لي كلمة صدق ،
وصديقي يقول عن كلامي الصادق إنه كذب وزور ،
لقد تأمر عليّ المخادع المرائي .
وأنت ، يا إلهي ، لا تحبط مسعاه . . .

أنا الحكيم ، لماذا أقيّد مع الجهيلة ؟
أنا المدرك العاقل ، لماذا أحسب مع الجهال ؟
الطعام وفير في كل مكان ، لكن طعامي الجوع ،
في اليوم الذي قسمت فيه الأنصبة على الناس ،
كان نصيبي هو الألم والعناء ،
يا إلهي ، أريد أن أقف بين يديك ،
أريد أن أكلمك . . وكلمتي أنين ونواح ،
أريد أن أعرض عليك أمري وأندب مرارة سبيلي ،
أريد أن أندب اضطراب . . .

وبعد أن يندب حظه العاثر ويرثي نفسه رثاء يبدو أنه عجز عن الإنصاح عنه بكلمات تناسبه ، أو أن النص نفسه انقطع في هذا الموضوع وساده الاضطراب مثله ، إذا بنا نسمعه يتجه إلى أهله وذوي قرباه متوسلا إليهم أن يواصلوا ما انقطع من شكواه ، بل يتجه بتوسلاته إلى الندابين والمرتلين المحترفين ليشاركوا أمه وأخته وزوجته في الندب والبكاء :

يا إلهي ، لا تدع أُمي التي ولدتني تنقطع عن بث شكاتي إليك ،
ولا تدع أختي تردد الأغنية السعيدة ،
لتبك وتنح بمصائبني بين يديك ،
لتصرخ زوجتي نادبة عذابي ،
وليندب المغني البارح نصيبي التعيس

ويختنق المعبذب بدموعه فيرى النهار المشرق ليلا أسود ، ويطبق عليه الغم
من كل ناحية كأن قدره لم يختره إلا للدموع . غير أن الاسترسال في تصوير الهم
والحزن المحقق به لم يكن إلا نوعا من التضرع والاستعطاف على حاله الذي
وصل إلى أسوأ ما يمكن أن يصل إليه بانتشار المرض الخبيث في جسمه :

يا إلهي ، إن النهار ليشرق على البلاد ،

لكن نهاري أسود مظلم ،

إن اليوم المشرق ، اليوم ، الزاهر مثل

يغمرنني العذاب والألم كأني امرؤ لم يقدر له سوى الدموع ،

يقبض علي الحظ المشؤوم بقبضته ويسلبني أنفاس الحياة ،

المرض الخبيث يعم جسمي . . .

يا إلهي . . يا من أنت أبي الذي أنجبني ،

ساعدني على النهوض ،

كالبقرة البريئة في حسرة . . . الأنين ،

إلى متى ستهملني وتتركني دون حمايتك ؟

كالثور . .

إلى متى ستتخلي عني وأبقى بلا هداية ؟

ويتنقل المبتل الحكيم إلى الحكمة الماثورة أو المثل السائر الموروث، فيقرر
على لسان الحكماء البارعين ما سبق أن سجلوه في نصوص سومرية أخرى من
أن الأطفال أنفسهم لم يبرأوا من الإثم والخطيئة :
الحكماء البارعون يقولون كلمة حق وصدق :
لم يولد لأم طفل بلا خطيئة ،
وما وجد طفل بريء « من الخطيئة » منذ القدم .

وأخيرا تجيء النهاية السعيدة . . . فيروي لنا الشاعر كيف استجاب الإله
لضراعة ذلك الرجل المبتل بالمحن والآراء ، ورق قلبه لأنينه وبكائه ، « وسحب
يده من كلمة الشر » التي نطق بها ، وطرد من جسده شيطان المرض الذي
تلبسه ، وبَدَّل عذابه وسقمه فرحا وجورا ، ووضع بجانبه الملاك الحارس الذي
يحميه ، حتى يواصل مالم يقطعه أبدا من التسبيح بحمد إلهه والإقرار بخضوعه
وتسليمه لأمره :

ذلك الرجل قد استمع إلهه إلى بكائه ونحيبه ،
ذلك الشاب قد استطاعت شكواه
أن تسترضي قلب إلهه ،
والكلمات الصادقة ، الكلمات الطاهرة التي تفوه بها ،
تقبلها منه إلهه ،
وأفرحت الله لحم إلهه
فسحب يده من كلمة الشر .
وطرد شيطان المرض الذي أحرق به وبسط عليه جناحيه ،
وأزال عنه المرض الذي ضربه مثل ويدده ،
وبَدَّل المصير المشؤوم الذي قدر عليه بأمره ،
وأحال عذابه إلى فرح وسرور ،

ووضع إلى جانبه الملاك الرحيم ليحرسه ويحميه ،
وزوده . . . بملائكة ذوي طلعة بهية خيرة
وهكذا يسبح الرجل بتمجيد إلهه على الدوام .

أما عن هذه القصيدة البابلية الشهيرة (لأمتدحن رب الحكمة ، أو باختصار للدلول . .) فهي مناجاة (مونولوج) أو حديث فردي طويل يروي فيه نبيل أو شريف بابلي مثقف عن ابتلائه بكل الرزايا والمحن والأمراض ، ثم عودته إلى الصحة والثروة والشفاء ببركة «مردوخ» كبير الآلهة ورب الحكمة . كان النص في الأصل قصيدة طويلة مؤلفة من أربعة ألواح تضم ما بين أربعمئة وخمسمئة سطر ، لم يبق منها إلا ثلاثمائة وثلاثة وتسعون سطرا منها ما يقرب من مائة سطر تتعذر قراءتها إلى حد بعيد .

والفكرة التي تقوم عليها الألواح الثلاثة (على الرغم من ضياع بداية اللوح الأول ونهايته) تتكون من ستة عناصر: تمهيد (لم يبق له أثر) ، تخلي الآلهة عن الراوية ، انقلاب ذويه ومواطنيه - من الملك إلى العبيد - عليه ، الأمراض الجسدية والنفسية التي أصابته ، الأحلام الثلاثة التي رآها في نومه وحملت إليه الوعد بالشفاء ، ثم خلاصه من كل آلامه وأمراضه على يد رسول من مردوخ .

يرى الأستاذ «لامبيرت» في كتابه «أدب الحكمة البابلية» أن صاحب الشكوى - على الرغم من ضياع التمهيد الذي يحتمل أن يكون قد قدم فيه نفسه (٣) - شريف بابلي يدعى «شوبشي» - مشري - شاكان . وقد كان الرجل يشغل منصبا له سلطته وتأثيره ، ويبدو أنه احتل وظائف مهمة ، وامتلك العبيد والحقول ، وكانت له عائلة ، بل أنه يتكلم عن «مدينته» كأنها هي ملك له . فهو إذن أحد رجال السلطة الحاكمة ، أو أحد رجال البلاط ، أو المتصلين

به على أقل تقدير، وهو في الوقت نفسه مثال التقوى والورع سواء في علاقته بالآلهة أو بأحد الملوك المتأخرين الذي يرجح أن يكون أحد ملوك العصر الكشي (من حوالي ١٥٧٠ إلى حوالي ١١٥٧ ق.م).

في اللوح الأول نرى المعذب وكيف داهمه الفأل السيء بأمارات منذرة. وتحقق هذا الفأل المنحوس فغضب عليه الملك، وأفلت شمس عزته، وفقد مكانته، وطرده المجتمع من حظيرته فأصبح مغترباً أو «لا منتماً» بالمعنى الحديث لهذه الكلمة، نبذه أصدقائه، وأهانته عبيده، وتكر له أفراد عائلته، وجردوه من كرامته وممتلكاته، والغريب أن مضطهديه أشخاص معترف بهم في الحياة العامة، ولهذا كانت أي شفقة أو مساعدة له تقابل بالجزاء الرادع. لقد اكتملت حلقات اغترابه الاجتماعي والنفسي بمصادرة أملاكه، وحرمانه من مناصبه. وهنا يبدأ في شكواه المرة (من السطر ١٠ إلى السطر ١١٠) التي تنقطع فجأة بانقطاع النص.

أما اللوح الثاني فتوحي سطره الأولى بأن الآلام التي يقاسيها بفعل قوى خارقة هي المسؤولة عما أصابه من مرض وبلاء. وهنا يبدأ الراوية بتقرير خيبة أمه عندما رجع إلى تلك القوى التي سلطت عليه شياطين الشر، أو إلى كهنتها وسحرتها فلم تجده نفعاً (من ٤-٩). وفجأة يترك الكاتب عالم السحر والسحرة ويتجه إلى مشكلة العذاب الذي يعانيه الإنسان الصالح المستقيم. إنه يرفع شكواه الآن - كما فعل سلفه السومري من قبل - من معاملته معاملة المذنب من (١٢-٢٢) مع تأكيد ورعه وتقواه في سنوات عمره السابقة (٢٣-٣٢) - لقد وقع إذن فيما نسميه اليوم بالاغتراب الميتافيزيقي أو الديني. ما الحل إذن؟ وكيف يعثر على الخيوط التي تعيد ربطه بالطلق (وهذا هو المعنى الحرفي لكلمة الدين كما نجدها في اللغة اللاتينية مثلاً)^(٤) وتحقق له الانتفاء؟ لقد كان الجواب بالنسبة

للمثقف البابلي أبسط وأقرب مما نتصور اليوم، فهذا هو ذا يرجع إلى ترديد الأفكار التقليدية في تراثه عن علو الآلهة وأحكامهم الخفية وخططهم وتدابيرهم التي تستعصي على أفهام الفانين، مؤكداً أن ما يبدو للبشر حقاً وصواباً لا يبدو كذلك للآلهة، والعكس صحيح (٣٣-٣٨). لكن الواضح أن هذا كله استمرار للشكوى وليس إجابة عن السؤال «الخدّي» أو النهائي الذي عذبه. . فالكاتب ينتقل إلى الكلام عن وضع الإنسان وطبيعته التي تخضع لتقلبات الظروف والأحوال وتغير أفعاله وتصرفاته (من ٣٩ إلى ٤٧) في المجاعة أو الرخاء، وفي الضراء أو السراء. وفي مواجهة الأرزاء التي أصابته على كل الأصعدة لا يملك المعذب غير التسليم والاستسلام (٤٨)، إذ لا حيلة له غير ذلك، لأن المرض قد تتمكن منه، وهو يتحدث عن أعراضه ومظاهره البدنية و «العصائية» في متعة وتلذذ ربما يصوران ما يسميه اليوم علماء النفس التحليليون «المازوكية»، ثم يأتي قسم كبير من النص يذكرنا بقسم سابق عن السحر والسحرة. ويبدأ هذا القسم بذكر الأمراض أو الأرواح الشريرة التي حلت عليه من عالم آخر وراء هذا العالم الأرضي (٤٩-٥٨)، ويعدد المصائب التي ابتلته بها (٥٩-١٠٧)، وأعضاء جسده المصابة من الرأس إلى القدمين. وبعد ذلك يؤكد عجز الكهنة الذين لجأ إليهم، والآلهة تضرع لهم (١٠٨-١١٣)، ويتطرق إلى ذكر أولئك الذين استغلوا سقوطه ويدين سلوكهم الشائن (١١٤-١١٨). ويختتم اللوح الثاني بما يشبه أن يكون أملاً في شفائه في النهاية (١١٩-١٢٠). وهنا نتذكر شكوى أيوب وصرخته المعبرة عن يقينه بالخلاص الآتي حيث يقول: «أما أنا فقد علمت أن وليي حيّ والآخر على الأرض يقدم. وبعد أن يفنى جلدي هذا ومن دون جسدي أرى الله (سفر أيوب ١٩/٢٥-٢٦).

ومع اللوح الثالث نصل إلى قلب القصيدة . فالعبارة التي يبدأ بها ذات دلالة كبرى على القصيدة كلها وطريقة فهمها : « كانت يده ثقيلة عليّ . » ونسأل أنفسنا : يد من هذه ؟ وتكرر السطور التالية ضمير الغائب ولا تقدم تفسيراً . قد نميل إلى الظن بأن الكاتب يشير إشارات غامضة إلى كبير الآلهة . بيد أنه لا يصحح أبداً باسم مردوخ . والغريب هنا أن الكاتب الذي استهل شكواه بالثناء على مردوخ وتمجيده ، لم يذكر اسمه مرة واحدة طوال مائتي سطر أسهب فيها في سرد آلامه وأسقامه بصورة عملة قللت من مصداقيتها وعمق تأثيرها المعنوي والوجداني والأدبي . ومع أن « البطل » المبتلى لا يذكر اسم الإله الأكبر ، فيبدو أنه كان على يقين من أنه هو أصل بلواه ، وأن الذنب في المصائب التي امتحن بها لا يقع في المقام الأول على الملك ورجال البلاط وأفراد عائلته وعبيده ، ولا على الأرواح والشياطين الشريرة ، وإنما يقع على كبير الآلهة نفسه ، وكأن ثورته الجارفة عليه قد حبستها التقاليد الدينية وحاصرت نارها المتأججة في صدره ، فلم يتجرأ حتى على التصريح باسمه .

وتأتي الأحلام الثلاثة (من ٩-٤٤) فلانلبث أن نسأل أنفسنا إن كانت أحلاماً ، أم رؤى وتجليات ، أم أحلام يقظة وتقم ، أم حالات وتجارب نفسية تملكك المعذب واستولت على كيانه وأخرجته عن الوعي ؟ إن « شوبشي - مشري - شاكان » يخاطب زائراً طاف به في الحلم (١٧-٣٤) . وتتغير صورة هذا الطيف الزائر ، فهو في المرة الأولى شاب قوي البنية يبلغه رسالة لم يثبتها في النص . وفي المرة الثانية يتجلى له شاب في صورة واحد من أولئك الكهنة « المعزّمين » الذين يطاردون الأرواح الشريرة بالسحر . ويأرس الكاهن بعض الطقوس ويعلن إليه أنه واحد من قبل « لالوراليا » النفري « أي من مدينة نيبور أو نفر » . ويبدأ الحلم الثالث والأخير بظهور امرأة شابة تتجلى له في صورة إلهة ، وتستجيب لتوسلاته وتقدم إليه التشجيع والمواساة . ثم يظهر في الحلم نفسه رجل ملتجئ

من مدينة بابل هو «أور نند ينلوكا»، نعرف من النص ومن مصادر أخرى أنه كان مشتغلا بالسحر. ويعلن له الرجل أنه رسول موفد من لدن الإله الأكبر مردوخ، وأنه يحمل معه الرخاء والشفاء. والمهم في الأمر أن الشخصوص الخمسة التي ظهرت للمعذب في أحلامه قد تكون أشباح شخصيات ذات مكانة عالية وقفت في صفه، أو تشفعت له عند أصحاب السلطة وذوي المكانة في البلاد والمعبد وأولته الحماية والرعاية. والأرجح أنها كانت شخصيات مرموقة لها شأنها في الحياة الدينية والثقافية في عصر المعذب، وقد جاءت تمارس طقوسها الدينية والسحرية لمعاونة المصاب. ولاشك أنها جميعا علامات دالة على أن غضب مردوخ قد زال (٥٣-٥٠). فبعد فجوة في النص نجد أن الشر قد بدأ يخفف قبضته عليه، وأن شياطين المرض وأرواحه الشريرة أخذت تغادر جسده واحدا بعد الآخر. وينقطع النص قبل أن يتحقق هذا، وإن كان التعليق الأخير يفيد في تتبع النهاية المحتملة. فالمعذب الذي شفي من أمراضه يتجه إلى النهر ويزيل عنه علامة العبودية (وإن كان النص لم يخبرنا قبل ذلك بأنه قد بيع كالعبيد، والأرجح أن يؤخذ كلامه بمعناه المجازي) ثم يمشي في شوارع بابل متجها إلى معبد مردوخ «الإيزاكيل». وهناك يعلن أنه عبدة لكل من أذنب في حق الإله البابلي الأكبر.

ويختتم التعليق بالقول بأن مردوخ قد شرع في سحق أعدائه.

وجدت القصيدة في مكتبة آشور - بانينال الكبرى (حكم بين عامي ٦٦٨-٦٢٧ ق.م) التي عثر فيها على تسع «مخطوطات» لها بجانب الشرح والتعليق. وهناك نسخ آشورية وجدت في خرائب مدينتي آشور وسلطان تبة «في تركيا» تؤكد أن القصيدة كانت تعد قطعة من الأدب البابلي الكلاسيكي في القرن السابع قبل الميلاد. والمرجح لدى العلماء أن «لدلول» ألقت في العصر

الكثي لا في عصر سابق عليه ، تدل على ذلك لغة النص التي تكشف عن مستوى «العلم» الذي بلغه ذلك العصر بفنون السحر وطقوسه التي كانت في النهاية هي لب الحكمة وسرها . والواقع أن بنية النص وصورته هما موضع الأصابة الأدبية فيه . أما مادته فهي تقليدية ، إذ إن النصوص التي تحمل تراثيل البابليين أو رسائلهم إلى الآلهة شيء مألوف في تراثهم الديني وجزء لا يتجزأ من رصيدهم الأدبي . وقد أصبحت «لدلول» نصا كلاسيكيا في الأدب العالمي ، ودأب الكثيرون - منذ اكتشاف الجزء الأكبر منها وفك معظم رموزها في أواخر القرن الماضي - على مقارنتها بسفر أيوب ، ووصف المعذب بأنه «أيوب البابلي» . ويصدق هذا بوجه خاص على اللوح الثاني الذي يسوغ هذا الوصف . ومع ذلك فقد بدأ العلماء يعدلون عن هذه التسمية بالنسبة للقصيدة ككل ، إذ إن القسم الأكبر هنا يتناول الأعمال التي يقوم بها مردوخ لشفاء عبده وردّ اعتباره ، بينما يشير القسم الأصغر لأسباب المحنة التي أصابته ، وكأن الكاتب يعتمد الابتعاد عن ذكرها خوفا مما ينطوي عليه ذلك من تجديف على الملك والسماء . لا شك أن في «لدلول» شيئا من أيوب (أو إن شئنا الدقة فالعكس هو الأصح) ولكن ربما جاز وصفها بأنها «رحلة حاج» بابلي إلى «كعبة» الإيوان واليقين للتطهر من الشك والقنوط ، أو بأنها عودة «ابن بابلي ضال» إلى رحاب التوبة والهداية . . والحقيقة أن المعذب قد ابتلي ببلاء أيوب ، وأن مشكلته في صميمها هي مشكلة أيوب . فمردوخ هو الإله الذي ينتظر منه عبيده العدل . وهو نفسه مردوخ الذي يسمح بأن يُعذَّب أخلص عبيده . ومؤلف «لدلول» لا يجد جوابا على هذا السر الغامض الذي يكتنف الحرية والإرادة الإلهية ويتعالى على أفهام البشر الفانين سوى هذه العبارة التي يمكن أن تلخص موقفه من السر والمفارقة ، وتعبر عن جوابه الوحيد عليها : «إن كان الإله هو الذي يجرّح ، فالإله وحده هو الذي يشفي» .

الهوامش

- (١) راجع كتابه : من ألواح سومر، ترجمة الأستاذ طه باقر ومراجعة الدكتور أحمد فخري . مكتبة المثنى ببغداد والخانجي بالقاهرة (١٩٥٧)، ص ٢٠٧ : ٢١٤ .
- (٢) استفدت في هذا النص من الترجمتين الرائعتين اللتين قام بهما المرحوم الأستاذ طه باقر عن كتاب كريم السابق الذكر، والمرحوم الدكتور فيصل الرائي عن كتاب آخر للمؤلف نفسه وهو «السومريون»، تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم» . . .
- (٣) يلاحظ أن الجزء الأول من اللوح شديد الاضطراب ومليء بالفجوات التي طمست منه ما يقرب من أربعين سطرا . وقد أورد الأستاذ «رينيه لابات» عشرة أسطر قال إنها اكتشفت حديثا، على العكس من الأستاذ «لامبيرت» الذي لم يسرد غير كلمتين في السطر الأول وترك الفجوة على ما هي عليه حتى السطر الحادي والأربعين . وإليك هذه الأسطر العشرة كما وردت في الترجمة العربية : أريد أن أمدح سيد الحكمة، الإله (الفطن) / والذي يغضب الليل، ولكنه ينشر «النهار» مشعا، / مردوخ، سيد الحكمة، الإله (الفطن)، / الذي يغضب الليل ويشيع النهار. / هو الذي، مثل إعصار صاخب يشمل الكل بغضبه، / ولكن هبوه أيضا خبر مثل نسيم الصباح / غيظه لا يقاوم، وغضبه هو الطوفان، / ولكن قلبه يعود دوما وفكره يثوب إلى الهدوء والعطف ؟ / هو الذي لا تستطيع السباوات احتفال صفعاته، / والذي راحة يده مهدئة وينعم على الموتى / (عن رينيه لابات، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين، مختارات من النصوص البابلية، تعريب الأستاذين الأب ألبير أبونا والدكتور وليد الجادر . بغداد، جامعة بغداد وقسم الآثار بكلية الآداب، ١٩٨٨ ، ص ٣٩٤ .
- (٤) يلاحظ كما تقدم الفعل religare في اللاتينية الذي تنحدر عن المضاف إليه منه religio-nis كلمة الدين في اللغات الأوروبية الحديثة يفيد معنى إعادة ربط شيء بشيء، وهو هنا ربط النسبي بالمطلق .

«لأمتدحن رب الحكمة»

(لدلول - بيل - نيميقي)

«اللوح الأول»

١- إله الحكمة

.....

٤١- الرب الاضطراب .

٤٢- والمحارب

٤٣- إلهي قد تخلى عني واختفى ،

٤٤- إلهتي نبذتني وأبتعدت عني .

٤٥- وفارقني الملاك الرحيم الذي رافقني «وسار» بجانبني ،

٤٦- وروحي الحارس قد ولى هربا وقصد غيري ،

٤٧- ذهبت عني القوة ، كست الوجه كآبة ،

٤٨- ضاعت هييتي ، وسقطت الحماية عني

٤٩- وأحدقت بي نذر الفأل المخيف .

٥٠- غادرت بيتي ، ورحلت أتجول في الخلاء .

٥١- أسباب الكهانة اضطربت ، وأخذت تصب غضبها عليّ كل يوم^(١) .

٥٢- إن فأل العراف وكاهن الأحلام لا يفسر حالي .

٥٣- وما يقال «عني» في الشارع ينذر بالنحس الذي سيصيبني^(٢) .

- ٥٤- حين آوى في الليل إلى فراشي ، يملؤني حلمي رعبا .
- ٥٥- «أما» الملك - جسد الأكلة وشمس شعوبه -
- ٥٦- فقد غضب قلبه عليّ وما «من شيء» يمكن أن يهدى غضبه .
- ٥٧- رجال البلاط يتآمرون عليّ ،
- ٥٨- ويتجمعون ويتفوهون بكلمات السوء المنكرة ،
- ٥٩- فيقول الأول : «سأجعله يلفظ حياته»^(٣) .
- ٦٠- ويقول الثاني : «سأجبره على إخلاء منصبه» .
- ٦١- ويعقب عليه الثالث : «وسأحتل مكانه» .
- ٦٢- ويقول الرابع : «سأضع يدي على ضيعته»^(٤) .
- ٦٣- والخامس . . .
- ٦٤- والسادس والسابع يضطهدان . . .^(٥)
- ٦٥- لقد حشدت عصبة السبعة قواها ،
- ٦٦- إن قسوتهم من قسوة روح الشر (الشیطان وأشبهه . . .
- ٦٧- وقد اتحدوا في جسد واحد وغاية واحدة .
- ٦٨- إن قلوبهم حانقة عليّ ومشتعلة كالنار .
- ٦٩- وهم يجمعون على الكذب والافتراء عليّ .
- ٧٠- لقد أسكرتوا فمي الإلهي كأنها وضعوا عليه اللجام ،
- ٧١- حتى أصبحت كالأخرس ، بعد أن كانت شفتاي لا تكفان عن الكلام .
- ٧٢- (و) انقلبت صيحاتي الرنانة صموتا ،
- ٧٣- وطوّطىء رأسي الشامخ للأرض ،
- ٧٤- والرعب أوهن قلبي «الصامد» الجسور .

- ٧٥- إن صبي « كاهن ؟ » قد لوى صدري العريض (٦) .
- ٧٦- وذراعي أصابها الشلل وكانا قوين .
- ٧٧- أنا الذي كنت أختال في مشية النبلاء ، (٧)
- قد تعلمت أن أتوارى عن الأنظار ،
- ٧٨- ومع أي كنت من الشرفاء (الوجهاء ؟) فقد أصبحت عبدا .
- ٧٩- وصرت عند أقاربي الكثيرين كالمنبوذ .
- ٨٠- إذا سرت في الطريق انتصبت الآذان ،
- ٨١- وإذا دخلت القصر طرفت العيون (٨)
- ٨٢- مدينتي تتجهمني كأني عدوها ،
- ٨٣- حقا إن بلادي متوحشة وعدائية (٩)
- ٨٤- صديقي صار عدوي ،
- ٨٥- ورفيقي شيطاننا ووغدا لثيما .
- ٨٦- إن صاحبي - بغلظته الوحشية - يُشهر بي ،
- ٨٧- وحلفائي يصقلون على الدوام أسلحتهم .
- ٨٨- صديقي الصديق عرض حياتي للخطر ،
- ٨٩- وعبدني لعنتي على الملأ في المجلس (١٠)
- ٩٠- بيتي . . . والغوغاء شوهوا سمعتي .
- ٩١- وإذا أبصرني من يعرفني انتقل إلى الناحية الأخرى كي ينحاشني .
- ٩٢- عائلتي تعاملني معاملة الغريب .
- ٩٣- واللعنة تنتظر كل من يذكرني بالخير .
- ٩٤- أما من يُشهر باسمي فالترقي نصيبه (١١)
- ٩٥- إن المقترى عليّ يعضده الإله ،

- ٩٦- لأن . . . الذي يقول «باركك الإله» يركض الموت للقاءه (١٢)
- ٩٧- بينما الصائح بالزور عليّ يؤيده روحه الحارس .
- ٩٨- لا رفيق لي «يساندي» ولا عثرت على معين .
- ٩٩- أهلي (قد أذهم) الاستعباد ،
- ١٠٠- والنيران التي (١٣)
- ١٠١- لقد نفوا صبيحة الحصاد من حقولي ، (١٤)
- ١٠٢- وفرضوا الصمت على مدينتي كأنها مدينة الأعداء .
- ١٠٣- سمحوا لغيري بأن يحتل مناصبي .
- ١٠٤- وعينوا غريبا يقوم «بشعائري» وطقوسي .
- ١٠٥- بالنهار تنهيد ، وبالليل أنين ،
- ١٠٦- ندب وعويل في كل شهر ، ويأس «وقنوط» في كل عام .
- ١٠٧- وكل يوم نواح كنواح الحمام ،
- ١٠٨- وآهات أطلقها بدل الغناء .
- ١٠٩- عيناى . . . من بكائي المستديم ،
- ١١٠- وجفوني «السفلى» متورمة «من ذرف» دموعي .
- ١١١- (.) مخاوف قلبي .
- ١١٢- (.) الرعب (.) (١٥)

- (١) أي أنه استشار فآله على يد العراف وكاهن الأحلام فوجده منذراً بالقلق والنحس والاضطراب .
- (٢) يبدو أن هذا السطر يشير إلى نوع من العرافة التي كانت مألوفة في العصور القديمة، إذ كانت الأقوال التي يسميها الإنسان مصادفة تفسر على أنها علامات منبئة بحظه المواتى أو حظه المشؤوم «عن تعليق الترجمة العربية السابقة الذكر، هامش رقم (١) ص ٣٩٥ . ويلاحظ أن ترجمة روبرت بضايفر «في كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص ٤٣٤» لم تبق من هذا اللوح الأول إلا على ثلاثة مسطور.
- (٣) أو سأجعله يفرغها أو يسكبها .
- (٤) أو على أملاكه وما خزنه واستودعه .
- (٥) تكمل الترجمة العربية عن لايات هذا السطر على النحو التالي: يضبطهذان الروح الذي يحميني .
- (٦) لعل المقصود أنه أصبح من الضعيف والهوان بحيث يتجرأ صبي صغير أو مريد مبتدئ في الكهانة أو فتى تافه أحرق على التعدي عليه بعد أن كان قويا صاحب هبة ومنعة . . .
- (٧) أي كان يتبحر في مشيته مثل السادة وأصحاب السلطة والجاه وكل «متاع الغرور» في ذلك الزمان وكل زمان .
- (٨) أي صار الناس يتغامزون عليه كلما رأوه ويشيرون إليه بالأصابع كأنه مذنب .
- (٩) أي أنه لا يلقى من بلده وأهله إلا كل حاقد عليه أو معاد له .
- (١٠) لا ندري شيئا عن نوع هذا المجلس، وهل كان منعقدا في البلاط أم في المحكمة أم في بيت السيد البابلي المبتلى .
- (١١) أي أن كل من يقترى عليه زورا وبهتانا ويشوه سمعته يرقى للمناصب العالية أو «يحتل المنصة» .
- (١٢) أخطر ما في هذين السطرين أن البار المذنب يصل مثل خلفه أيوب العبري إلى حدود الثوة والتجديف على إلهه - فقد أصبح هذا الإله نفسه شريكا في الظلم الواقع عليه، وصار يعاون مضطهديه ويسلط الموت على كل من يحاول الوقوف بجانبه .
- (١٣) المعنى غامض، والنص متعذر القراءة، ولكن سياقها يوحي باستمرار الشكوى من تخلي الأعوان عنه واستيلاء الأوغاد والسفلة على كل أملاكه .
- (١٤) ربما يدل هذا التعبير المجازي على استيلاء الغرباء على حقوقه أو تخريبهم لها بحيث انقطعت عنها صيحات الفرح وأغاني الزرايع في مواسم الحصاد .
- (١٥) يبدو أن هذين السطرين الأخيرين يعبران عن الخوف والهلع الذي ظهر على وجه البار المبتلى والرب من كيد أعدائه له . . .

«اللوحي الثاني»

- ١- بقيت حيا إلى العام التالي ، انقضى الزمن الموقوت . (١)
- ٢- (و) لما نظرت حولي ، بدا (كل شيء) مخيفا ،
- ٣- (فقد) ازداد نحسي ، و (أصبحت) لا أهتمدي إلى الصواب .
- ٤- دعوت إلهي ، لكنه لم يرني وجهه ،
- ٥- صليت لأهتي ، لكنها لم ترفع رأسها .
- ٦- العراف فحص الأمر فلم يصل إلى جذوره ، (٢)
- ٧- وكاهن الأحلام لم يستطع بسكائبه أن يكشف جليلة حالي .
- ٨- توسلت الروح - زيقو أن يرضى عني ، لكنه لم ينر طريقي (٣) ،
- ٩- وكاهن الرقي والتعاويد (٤) عجزت شعائره عن أن ترفع غضب الإله عليّ ،

- ١٠- أية أحوال غريبة في كل مكان !
- ١١- إذا تلفت ورائي ، وجدت الاضطهاد والمتاعب .
- ١٢- وكأني رجل لم يُرق السكائب لإلهه ،
- ١٣- ولا تضرع لأهته على مائدة (القربان) ،
- ١٤- ولا واطب على السجود والركوع ،
- ١٥- (كأني رجل) غاب عن فمه التوسل والدعاء ،
- ١٦- ولم يفعل شيئا في الأيام المقدسة (٥) ، واحتقر الأيام الحرام ،
- ١٧- وأهمل الطقوس «الواجبة للآلهة» .

- ١٨- ولم يعلم قومه^(٦) التبتل والخشوع ،
- ١٩- بل أكل طعامه ولم يتضرع لإلهه^(٧) ،
- ٢٠- وتخلي عن طاعة آلهته فلم يقدم قربانها من الدقيق ،
- ٢١- وكأني رجل تبذل إحساسه ونسي إلهه ،
- ٢٢- وأقسم اليمين لإلهه وهو حانث «غير جاد» ، وهكذا كان مذهري
«أمام الناس» ،
- ٢٣- أما عن نفسي فقد حرصت على الدعاء والصلاة :
- ٢٤- كانت الصلاة عهداً «أخذته على نفسي» ، وكانت التضحية
قاعدة «حياتي» .
- ٢٥- ويوم الخشوع للإله «كان» يوم الفرح لفؤادي .
- ٢٦- كما كان يوم «الاحتفال» بموكب الآلهة هو الغنم والفوزي^(٨) .
- ٢٧- الصلاة للملك كانت هي فرحتي ،
- ٢٨- والموسيقى المصاحبة لها كانت بهجة الفؤاد .
- ٢٩- لقد علمت بلدي أن تحافظ على «أداء» الشعائر للآلهة ،
- ٣٠- وحثت شعبي على احترام اسم الآلهة .
- ٣١- سبحت بحمد الملك كما أسبح بحمد الإله ،
- ٣٢- وعلمت الناس توقير القصر .
- ٣٣- ليتني عرفت أن هذه الأعمال تسعد قلب الإله^(٩) .
- ٣٤- إن ما يصلح للمرء يثر مسخط الإله ،
- ٣٥- وما يبدو لقلبه خليفاً بالاحتقار يطيب للإله .
- ٣٦- من ذا الذي يعلم إرادة الآلهة في السماء ؟
- ٣٧- ومن يدرك خطط الآلهة «التي نحيا» في العالم السفلي ؟^(١٠)

- ٣٨- وأين تعلم القانون طريق الإله؟ (١١)
- ٣٩- إن من عاش بالأمس مات اليوم .
- ٤٠- لقد غلبه اليأس لحظة ، وفجأة فاض قلبه بالبهجة والحماس .
- ٤١- في لحظة ينطلق الناس بالغناء مهللين ،
- ٤٢- وفي الأخرى ينوحون كالندابات المحترفات .
- ٤٣- إن أحوالهم تتغير مثل فتح «الأرجل» (١٢)
- ٤٤- حين يجوعون يصبحون كالجثث .
- ٤٥- وحين يشبعون إلى حد التخمّة يتطاولون على آلهتهم .
- ٤٦- في السراء يتكلمون عن الصعود إلى السماء ،
- ٤٧- وفي الضراء يشكون من الهبوط إلى الجحيم .
- ٤٨- إن هذه الأمور لتملأ نفسي خوفاً ، ولست أفهم معناها ،
- ٤٩- لقد سُلّط عليّ المرض المهلك : (١٣)
- ٥٠- وهبّت ريح شريرة من الأفق ،
- ٥١- والصداع قد تصاعد من سطح العالم السفلي (١٤)
- ٥٢- وترك السعال الكريه «أبسو» (١٥)
- ٥٣- إن «الشبح» الغلاب قد ترك «ايكور» (١٦)
- ٥٤- وشيطان «لاماشتو» قد هبط الجبل ،
- ٥٥- التقلص (١٧) انطلق (من) السيل (؟) ،
- ٥٦- العجز يشق الأرض من الأعشاب (١٨)
- ٥٧- (.....) مع مضيفهم ، وانهلوا علي (١٩)
- ٥٨- (.....) الرأس ، وطوقوا جمجمتي ،
- ٥٩- (وجهي) مكتتب (عابس) ، والعين تفيض بدمعي ،

- ٦٠- لقد لووا عضلات رقبتي ونزعوا القوة من عنقي -
- ٦١- دقوا «الأضلاع» وضربوا الصدر.
- ٦٢- أذوا لحمي وجعلوه يتقلص ،
- ٦٣- شبوا نارا في أحشائي . .
- ٦٤- قلبوا أمعائي
- ٦٥- نزعوا البلغم «من صدري» ، وأصابوا «رئتي» بالحُمى .
- ٦٦- جعلوا الحمى تدب في أطرافي والرجفة تمزج جسدي .
- ٦٧- قوامي الفارع هدموه كما ينهدم الجدار ،
- ٦٨- وبنيتي القوية قصموها كما تنقصم القصبة ،
- ٦٩- ألقيت كما يلقي الأسفنج^(٢٠) على وجهي .
- ٧٠- وتلبس شيطان «عالو» جسدي وكأنه رداء ،
- ٧١- النوم يلفني كأنه شبكة .
- ٧٢- عيناى تحذقان ، ولكن لا تبصران ،
- ٧٣- أذناى مفتوحتان ، ولكن لا تسمعان^(٢١) .
- ٧٤- الوهن تملك جسدي كله ،
- ٧٥- والرعدة انفضت على لحمي .
- ٧٦- قبض الشلل على ذراعي ،
- ٧٧- والعجز أطبق على ركبتي ،
- ٧٨- (حتى) نسيت قدماى الحركة .
- ٧٩- داهمتني (الضربة أو النوبة) فأخذت ألث كالمطروح على الأرض ،
- ٨٠- (. . . .) الموت ، قد غطى وجهي .
- ٨١- وكاهن الأحلام «باسمي» ، ولكني لا أجيب .

- ٨٢- (.....) أبكي ، لكني لا أتحكم في قواي (٢٢)
- ٨٣- فنج قد أحكم فوق فمي ،
- ٨٤- وعلى شفتي القفل .
- ٨٥- «بوابتي» مغلقة ، و «مكان شرابي» مسدود ، (٢٣)
- ٨٦- جوعي موصول ، حنجرتي جافة .
- ٨٧- حين تقدم لي حبات الأرز، آكلها وكأنني آكل أعشابا عطنة ،
- ٨٨- والجمعة - حياة البشر - بلا طعم «في فمي» .
- ٨٩- أن مرضي لمرض عضال .
- ٩٠- تغيرت هيئتي لنقص الطعام ،
- ٩١- اهترأ جسدي «لحمي» ، وانسحب الدم مني (٢٤)
- ٩٢- وعظامي برزت ، ولم يعد يغطيها إلا جلدي .
- ٩٣- أنسجتني التهاب ، وأصابها داء الـ.....
- ٩٤- ألزم فراش العبودية ، فالخروج ألم «وعذاب» ،
- ٩٥- وبיתי أصبح هو سجنني .
- ٩٦- ذراعاي مكتوفتان بالـ..... الذي يغلّ لحمي ،
- ٩٧- قدماي مثقلتان بالـ..... الذي يكبلني (٢٥)
- ٩٨- آلامي موجعة ، جرحي قاس .
- ٩٩- (ضربة) سوط طرحتني أرضا ، والضربة كانت قاضية .
- ١٠٠- مقبضه (٢٦) ينفذ في لحمي «ووخزه» أليم .
- ١٠١- إن المعذب لا يكف عن تعذيب «ي» طوال النهار ،
- ١٠٢- ولا يتركني استريح بالليل لحظة واحدة .
- ١٠٣- لقد انشقت عروقي من الليّ والثني .

- ١٠٤- وأطرافي تفلطحت وتفككت .
- ١٠٥- أقضي الليل كالثور في الروث ،
- ١٠٦- وأتمرغ في فضلاتي كالغنم .
- ١٠٧- الآلام التي أشكو منها قد أعيت المعزم^(٢٧)
- ١٠٨- وفألي حير العراف .
- ١٠٩- لا طارد الأرواح «الشريعة» استطاع أن يشخص عني ،
- ١١٠- ولا العراف حدد موعدا «للشفاء» من دائي .
- ١١١- لا إلهي خف لنجدتي ولا أخذ بيدي ،
- ١١٢- ولا إلهتي أشفقت عليّ ولا سارت بجواري .
- ١١٣- كان قبري ينتظري ، وأعدت جنازي .
- ١١٤- وتوقف النواح عليّ قبل أن أموت .
- ١١٥- كل أهالي بلدي قالوا: «عجبا!» كم سحق ودمر تدميرا! .
- ١١٦- أشرق وجه الحسود عندما سمع «بموتي» ،
- ١١٧- (وعندما) بلغت الشامة الأنباء ابتهج قلبها .
- ١١٨- لكنني أعلم اليوم الذي سيجيء على جميع أفراد عائلتي ،
- ١١٩- عندما يكاد إله الشمس أصدقائي برحمته^(٢٨)

الهوامش

- (١) إشارة إلى الوقت الذي تستغرقه الأحران والمصائب عادة، وإلى أن الزمن يفني كل شيء ويتطلع كل حي.
- (٢) أي لم يعرف أصل آلامه في الماضي، ولا استطاع بالطبع أن يكشف عن طالعاه في المستقبل.
- (٣) أي لم يهديني سواء السبيل. ولعل زقيقو هو الوسيط الذي يتصل بروح الموتى من الأسلاف لكشف المستقبل كما جاء في ترجمة بفايفر «بريتشارد ص ٤٣٤».
- (٤) أي المعزم أو المعوذ.
- (٥) ربما كان المقصود أنه متهم بالتقصير في أداء الشعائر والطقوس في «يوم الإله». والأعياد الشهرية.
- (٦) أو شعبه وناسه وأتباعه.
- (٧) أي أكل طعامه وتفاعس عن تقديم الطعام للأله، لأن تقديم الطعام لهم هو في الأصل سبب خلق البشر ودليل طاعتهم وخدمتهم.
- (٨) هذه إشارة صريحة إلى ارتباط العبادة بالريح والفائدة، مما يؤكد الحس العملي عند البابليين.
- (٩) تعبير عن خيبة أمه في اعتقاده بأن أعماله يمكن أن ترضي الإله. ولا يصحح أن يفهم هذا على أنه تشكك في التدين في ذاته، بل على أنه اختلاف في مفهوم الخير والشر عند الإله وعند البشر.
- (١٠) لعل المقصود أن خطط الآلهة عميقة لا يُسَبَّرُ غَوَّرها.
- (١١) أي سبلهم وشرعتهم.
- (١٢) هكذا في ترجمة «لاميرت» التي اعتمد عليها بشكل أساسي، أما الترجمة العربية المذكورة آنفاً عن «رينيه لابات» فتذكر فتح الفم أو العينين وإغلاقها (ص ٣٩٩) وكلا التعبيرين على أية حال هو كناية عن قلب الوضع البشري وتناقضة كما في ترجمة بفايفر: إن أمزجتهم تتغير مثل النهار والليل.
- (١٣) حرفياً: أطلق سراحه عليّ... .
- (١٤) كان هذا الصداق نتيجة نوع من الحمى التي يرد ذكرها في النصوص السحرية باسم «حمى ايعو» التي تصور البابليون أنها تنصاعد من العالم السفلي. وقد كانت تصاحبها علامات أخرى كالنبور والقروح التي سيأتي ذكرها في النص بصورة غير مباشرة ترجع أنها كانت حمى الجدري التي أصابت أيوب العبري أيضاً بصورة أنكى وأشد... .
- (١٥) أي ترك عمق المياه أو الهاوية التي يسكنها... .
- (١٦) المقصود بالشيخ الغلاب هنا هو شيطان ورد في نصوص أخرى باسم «أوتوكو». أما «ايكور» فهو في اللغة السومرية بيت الجبل أو عالم الجحيم السفلي مقام الشياطين التي تصعد منه إلى عالم البشر، مثل الشيطان الأثني لاماشتو الذي يذكر في السطر التالي.
- (١٧) ربما يكون المغص هو المقصود بهذا التقلص أو التشنج المصاحب بالرعشة وتصبب العرق.
- (١٨) أو العقم الذي يصوره الكاتب في صورة الذبول الذي نفذ في باطن التربة وخيم على الحضرة.
- (١٩) أي أن جميع الشرور والأمراض قد هجمت عليه وضربت رأسه... .
- (٢٠) كناية عن نوع من العشب المتوي الذي انكفأ وجهه عليه.

(٢١) تذكرنا هاتان الصورتان بنصوص مقدسة عديدة عمن حلت عليهم لعنة الله - فالنبي ارميا يقول: اسمع هذا أيها الشعب الجاهل والعديم الفهم الذين لهم أعين ولا يبصرون، لهم أذان ولا يسمعون (ارميا / ٥ / ٢١) . وفي القرآن الكريم آيات عديدة: «أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم» (عمد / ٤٧)، «هم قلسوب لا يفقهون بها ولم أعين لا يبصرون بها» (الأعراف / ٧)، «وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون» (الأعراف، ٧)، «وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله» (الجنات / ٤٥)، «فإنها لا تسمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» (الحج / ٢٢) . . . وطبيعي أن يختلف السياق في كل نص وكل آية من الآيات الكريمة .

(٢٢) كناية عن فقدان الوعي .

(٢٣) الباب المغلق والنبي المسدود يشير إلى انغلاق الفهم أو إلى انسداد الفتحات التي يتمكن بها الإنسان من التنفس والنطق والشرب .

(٢٤) لعل المراد بهذا هو التزييف الدموي .

(٢٥) لعلها قيود أو أغلال شددت فيها رجلاه .

(٢٦) في ترجمات أخرى: المهاز أو المنخاس .

(٢٧) أو الكاهن الذي يطرد الأرواح الشريرة بالرقى والتعاويذ والتعزيمات السحرية .

(٢٨) بعد ظلمات العذاب والألم والاضطهاد التي أسرف المبتلى البار في الشكوى منها، يمكن أن يكون هذا البيت بمنزلة شعاع الأمل في الشفاء الذي سيمن به مردوخ عليه وعلى كل أفراد أسرته ومعارفه وأصحابه . والغريب أن التعبير عن هذا الأمل نفسه على لسان أيوب: «أما أنا فقد علمت أن وليي حي والآخر على الأرض يقدم . وبعد أن يفنى جلدي هذا وبدون جسدي أرى الله .» (سفر أيوب، ١٩ / ٢٥-٢٦)

«اللوحي الثالث»

- ١- يده كانت ثقيلة (الوطأة) عليّ، فلم أقو على احتماها.
- ٢- خوفي منه كان منذرا بالخطر (.....)
- ٣- (.....) العنيف كان زوبعة (.....)
- ٤- خطوه كان..... وهو..... (.....)
- ٥- المرض القاسي لا (.....) شخصي،
- ٦- أنسى..... (.....) يضل عقلي^(١)
- ٧- بالنهار والليل أئن وأتأوه،
- ٨- وشقي أنا في (أوقات) الحلم واليقظة على السواء.
- ٩- شاب مرموق رائع البنية،
- ١٠- ضخّم الجسد، يرتدي ثيابا جديدة-
- ١١- لما (كان) في أوقات اليقظة.....
- ١٢- فخّم الملبس، ملتفا في ثوب الهيبة^(٢)
- ١٣- (.....) وقف على رأسي،
- ١٤- (أنا.....) وتجمّد جسدي.
- ١٥- (.....) إن السيدة قد أرسلت (في)
- ١٦- (.....)
- ١٧- (.....) قلت (.....)
- ١٨- أرسلت (.....)

- ١٩- كانوا صامتين ولم (.....)
- ٢٠- (.....)
- ٢١- وفي المرة الثانية (رأيت حلما)
- ٢٢- وفي (حلمي الذي) (رأيت)
- ٢٣- شابا رائعا ..
- ٢٤- يحمل في يده عود التطهير من (أغصان) الطرفاء^(٣) -
- ٢٥- «إن لالوراليا»^(٤) ، المقيم في نييور (نفر) .
- ٢٦- قد أرسلني لأظهرك .
- ٢٧- الماء الذي كان (يحملة) معه أخذ يسكبه عليّ ،
- ٢٨- وهو ينطق بالتعويذة التي تهب الحياة ، وذلك (جسدي) .
- ٢٩- في المرة الثالثة رأيت حلما .
- ٣٠- وفي الحلم الذي رأيت .
- ٣١- ... امرأة شابة ذات وجه مشرق ،
- ٣٢- ملكة شبيهة بإله .
- ٣٣- دخلت (واتخذت مجلسها) . . .
- ٣٤- «انطقي بخلاصي»
- ٣٥- قالت (لا تخف) . . . سوف . . .
- ٣٦- أيا كان الحلم (.....)
- ٣٧- قالت : يكون الخلاص من حالتك التعسة ،
- ٣٨- لكل من رأى الرؤيا في الليل .
- ٣٩- في الحلم (ظهر لي ؟) أوردند نلوما البابلي (.....)

- ٤٠- (وهو) شاب ملتج (يضع) عمامته على رأسه -
- ٤١- كاهن معزم ، يحمل رقبيا (في يده؟)
- ٤٢- «أرسلني مردوخ» .
- ٤٣- ولشوبشي - ميشري - سكان جلبت (النعمة) الخير^(٥)
- ٤٤- من يدي مردوخ الطاهرتين جلبت الرخاء .
- ٤٥- إنه هو (مردوخ) الذي وضعني بين يدي راعي^(٦)
- ٤٦- (في) ساعات اليقظة بعث الرسالة .
- ٤٧- وأظهر علامة رضاه عن أهلي^(٧)
- ٤٨- في المرض الطويل
- ٤٩- شفي مرضي بسرعة وانكسرت (قيودي)
- ٥٠- بعد أن (عادت) السكينة إلى عقل مولاي .
- ٥١- وهذا قلب مردوخ الرحيم^(٨)
- ٥٢- (بعد أن) تقبل صلواتي^(٩) (. . . .)
- ٥٣- (وابتسامه) المحيبة (. . . .)
- ٥٤- (بعد أن قال) «انج من آلامك» ، يا من شقيت (شقاء عظيما)
- ٥٥- (. . . .) لنسبح (. . . .)^(١٠)
- ٥٦- (. . . .) تتعبدو (. . . .)
- ٥٧- (. . . .) إثمى (. . . .)
- ٥٨- (. . . .) ظلمي (. . . .)
- ٥٩- (. . . .) وتعدى علي (. . . .)
- ٦٠- جعل الريح تهب وتذرو (كل) خطاياي

الهوامش

- (١) يعود الضمير على مردوخ عظيم آلهة بابل الذي ترد صفاته المذكورة في نصوص دينية وأدبية عديدة (مثل ثقل اليد، وغضب الوجه، ورهبة الصوت المرعد كالزوبعة أو العاصفة أو الطوفان . . .)
- (٢) أو الرعب والجلال - ومع السطر التاسع يبدأ الحلم الأول من الأحلام التي يتجلى فيها رسل الآلهة إلى المبتلى واحدا بعد الآخر. ويلاحظ أن الأسطر التالية مخرومة إلى الحد الذي لا يسمح بمعرفة النبأ الذي أبلغه الرسول للمعذب المبتلى، ولكن يبدو أن محاولات التشفع له عند الملك والبلالط والمعبد تبدأ مع هذا الحلم.
- (٣) أو الأثمل.
- (٤) يرد هذا الاسم في الترجمة العربية عن «لابات وفي ترجمة بفايفر على هذه الصورة: «طاب - أوتول - انليل». وظاهر أن الاسم الأول سومري، والثاني أكدي بابلي. ومعنى الاسم الأصلي في السومرية هو: «طيب هو صدر إنليل».
- (٥) أو الرخاء والازدهار.
- (٦) أو بين يدي شافي.
- (٧) أو على شعبي وناسي وذوي قريبي.
- (٨) أي سكن وهذأت أنفامه بعد الغضب والثورة.
- (٩) أو دعائي وتضرعائي.
- (١٠) واضح من هذه السطور الخمسة المخرومة أن مردوخ قد شفى المتألم البار من مرضه وغفر ذنوبه، ونجاه من العقاب الإلهي الذي تحمله بصبر وشجاعة ربنا قلل منها كثرة شكواه وإسرافه في التوجع والأنين!

ظهر اللوح الثالث (*)

- ٤- (قرب) تعويذته التي تمسك . . .
- ٥- (طارد) ريح الشر إلى الأئق، وأخذ (الصداع) إلى سطح العالم السفلي،
- ٦- (أرسل) السعال اللعين إلى ابسو (مياهه العميقة).
- ٧- ورد الشبح الغلاب إلى إيكور،^(١)
- ٨- طرح الشيطانة لاماشتو أرضها وطردها إلى الجبل،
- ٩- وأعاد المغص إلى البحر المتلاطم،
- ١٠- وانتزع جذر العجز (كما تنتزع) النبتة.
- ١١- والنوم السيء، ودفق النعاس
- ١٢- أراحهما كأنهما دخان يملأ السماء.
- ١٣- الكرب والبلاء . . . ساقهما كعاصفة هبت في المطر . . . (إلى)
العالم السفلي
- ١٤- والألم المزمّن في الرأس الذي . . . مثل . . .
- ١٥- طرده كوابل من المطر في الليل وأراحني منه^(٢)
- ١٦- وعيناي اللتان غطتهما غشاوة السحب في كفن نمت -
- ١٧- رماه بعيدا (على مسافة) ألف فرسخ ونور بصري.
- ١٨- أذناي اللتان كانتا مسدودتين وموصدتين كأذني أصم -
- ١٩- أزال شمعهما وفتح سمعي (من جديد؟)

(*) من كسرة لوح وجد في مدينة سيباء، ويحتوي على ٣٦ مطرا، تكرر منها أربعة سطور (١٨-١٩-٣٠-٣٣) في غخطرة مكتبة آشور-بانيال.

- ٢٠- وأنفي الذي اختنق (تنفسه) بسبب الحمى .
- ٢١- خفف آلامه فأصبحت أنفـس «بحرية» .
- ٢٢- شفتاي الملتهبـتان اللتان كانتا . . .
- ٢٣- اكتسح الرعب (الذي خيم عليها) وفك أغلالها .
- ٢٤- فـمي الذي كان مغلقا بحيث تعذر عليّ (الكلام) ،
- ٢٥- صقله كما يصقل النحاس و (.) القذارة (التي لوئته) (٣)
- ٢٦- أسناني التي تقبضت وتضامت ،
- ٢٧- (هو الذي كسر قيدهما و (.) جذورهما .
- ٢٨- ولساني الذي انعقد وعجز عن النطق ،
- ٢٩- (هو الذي) أزاح (.) فأصبح حديثي واضح البيان .
- ٣٠- زوري الذي جف واختنق كشيء فاقد الحياة ،
- ٣١- هو الذي رده (إلى وضعه أو طبيعته) وجعله يتغنى كالناري .
- ٣٢- قصبتي الهوائية التي تورمت وعجزت عن الشهيق ،
- ٣٣- خف ورمها وفتح مغاليقها .
- ٣٤- الذي
- ٣٥- فوق
- ٣٦- (الذي) كان قد أظلم مثل

الهوامش

- (١) أي رد الشيطان الذي لا يقاوم - وهو أو توكو - إلى مكانه في بيت الجبل أو العالم السفلي .
(٢) في الترجمة العربية السابقة الذكر: أزاله مثل الندى الليلي . وفي ترجمة بفايفر (ص ٤٣٦): أزاح «الدموع» التي تجري من عينيّ وأبعدها عني .
(٣) أو الغبرة التي كانت عليه .



«اللوحي الرابع» (*)

- ١- الرب . . . في،
- ٢- الرب تولاني (برعايته)،
- ٣- الرب أوقفني على قدمي،
- ٤- الرب وهبني الحياة،
- ٥- نجاتي (من الهاوية).
- ٦- أنقذني من الخراب،
- ٧- (.) شدني من نهر خُبر (١)
- ٨- (.) أخذني من يدي.
- ٩- مردوخ «الذي» سحقني.
- ١٠- هو الذي سواني من جديد.
- ١١- ضرب بشدة على يد من ضربني.
- ١٢- وهو الذي أسقط سلاحه.
- ١٣- (هو) الأسد
- ١٤- إن مردوخ هو الذي (.)

- ٢٥- الحنطة الذهبية (.)
- ٢٦- تضمخت بعطر الأرز الفواح، على (.)

(*) تختلف آراء العلماء حول هذا اللوح وهل يسمى في الأصل للقصة أم هو مجرد تعليق عليها.

- ٢٧- مأدبة البابليين . . . (.)
- ٢٨- القبر الذي جعلته (.) في المأدبة .
- ٢٩- رأى البابليون كيف يرد مردوخ الحياة ،
- ٣٠- وسكان الأقاليم جميعا مجدوه :
- ٣١- من كان يتصور أنه سيرى شمسهُ ؟
- ٣٢- من كان يتخيل أنه سيسير على طريقه ؟
- ٣٣- من غير مردوخ يبعث الحياة في مواته ؟
- ٣٤- أية إلهة ، غير ماربانيتوم ^(٢) ، تهب الحياة ؟
- ٣٥- إن مردوخ قادر على بعث الحياة (في سكان) القبور ،
- ٣٦- وماربانيتوم تعرف سبل الإنقاذ من الدمار ،
- ٣٧- حيثما استوت الأرض وارتفعت السماوات ،
- ٣٨- حيثما أشرق إله الشمس ، وتألق إله النار ،
- ٣٩- حيثما جرى الماء هبت الريح ،
- ٤٠- المخلوقات التي أمسكت «أورو» طينتها بين أناملها ،
- ٤١- هذه التي وهبت الحياة و (راحت) تخطو وتسير ،
- ٤٢- الفانون ، على قدر أعدادهم (التي لا تحصى) يمتدحون مردوخ ^(٣) !
- ٤٣- (.) الذي ينطق ^(٤)
- ٤٤- (.) ليسد جميع الشعوب ،
- ٤٥- (.) راعي الدور جميعا
- ٤٦- (.) سيول من الأحقاد ،

٤٧- (.....) الآلهة

٤٨- (.....) على مدى السماء والأرض .

٧٦- الذي في صلواتي (.....)

٧٧- (مع) السجود والدعاء (.....) لا يزاكيل

٧٨- (أنا الذي) نزلت إلى القبر قد رجعت إلى بوابة (شروق الشمس) .

٧٩- (عند) «بوابة الرخاء» أعطيت الرخاء ،

٨٠- (عند) «بوابة الروح الحارس» (اقرب مني) روح حارس ،

٨١- (عند) «بوابة الهناء» وجدت الهناء ،

٨٢- (عند) «بوابة الحياة» منحت الحياة ،

٨٣- (عند) «بوابة شروق الشمس» عدت بين الأحياء ،

٨٤- (عند) «بوابة العجب العجاب» كان فألي شديد الوضوح ،

٨٥- (عند) «بوابة الخلاص من الإثم» تحررت من قيودي ،

٨٦- (عند) «بوابة العبادة» استفسر فمي ،

٨٧- عند «بوابة تسكين الزفريات» سكنت زفراي ،

٨٨- (عند) «بوابة المال الصافي» نثر عليّ ماء التطهير ،

٨٩- (عند) «بوابة الهناء» اقتربت (عن كئيب) من مردوخ ،

٩٠- (عند) «بوابة الروعة» قبلت قدم ماربا نيتوم .

٩١- عكفت على التضرع لهما والصلاة والدعاء ،

٩٢- ووضعت أمامهما البخور والعطر ،

٩٣- قربت قربان ، وقدمت الهدية ، وأجزلت العطاء ،

٩٤- ذبحت الثيران السمينة وضحيته بالأغنام المسمنة ،

- ٩٥- ومرارا سكبت الجعة المعسولة كالشهد والخمر الصافية .
- ٩٦- للروح الحامي والملاك الحارس ، والحجاب المقدسين أمام (معبد)
«إيزاكيل» المبني بالآجر،
- ٩٧- (.....) بالسكائب جعلت قلوبهم تتوهج (نشوة)،
- ٩٨- (.....) وبالأطعمة الشهية جعلتهم فرحين .
- ٩٩- (العتبة والرتاج) والقفل ، والأبواب ،
- ١٠٠- (أنا.....) الزيت ، والجبن ، وأجود أصناف الخنطة^(٥)
- ١٠١- (.....) طقوس المعبد .

الهوامش

- (١) هو نهر الموتى في العالم السفلي
- (٢) هي زوجة الإله مردوخ إله بابل الأكبر.
- (٣) ربما كان هذا السطر نداء إلى البشر الفانين لتمجيد مردوخ.
- (٤) من هنا تبدأ فجوة تشمل أكثر من ثلاثين بيتا يمكن أن نتصور بعين الخلدس أنها استمرت في تمجيد الإله «مردوخ» والإلهة «صاربانيتوم» ، وربما تكون قد مهدت لزيارة المعذب في الآيات التالية لمعبد «الإنزاكيل» في بابل للشكر والتبرك والتوبة . . وأوردو المذكورة في السطر رقم (٤٠)
- هي مخالفة البشر وأخت إنليل إله الهواء والعوصف الرهيب الغضوب .
- (٥) يمكن أن يفهم منها أيضا أحسن أنواع الأرز والحبوب المتقاة . . .

«المعذب والصديق» (*)

تعرف هذه القصيدة الحوارية بين معذب وصديقه الحكيم بأنها هي «التبويسية» البابلية . والكلمة الأجنبية الأخيرة^(١) مكونة من كلمتين يونانيتين تدل أولاهما على الإله «ثيوس» وتعني الثانية «ديكية أو ديكايا» العدل أو العدالة ، والمراد بها هو تبرير الشر والألم والظلم في هذا الوجود بالحكمة الخافية على عقول البشر، أو «بعلمهم الجاهل» - على حد تعبير الفيلسوف واللاهوتي الألماني نيقولا الكوزاني (١٤٠١-١٤٦٤م) - بالطبيعة الإلهية والتدبير الإلهي . والقصيدة في أصلها الأكدي وفي مخطوطاتها أو بالأحرى ألواحها العديدة - التي وجد أهمها وأكملها في مكتبات الملك الآشوري آشور - بانينال في نينوى تتألف من سبعة وعشرين مقطوعة ، وكل واحدة منها من أحد عشر سطرا . وموضوع القصيدة هو نفسه موضوع كل «التبويسيات» المعروفة في التراث الفلسفي واللاهوتي الغربي ومن أشهرها تلك التي كتبها الفيلسوف الألماني لينتزر (١٦٤٦-١٧١٦) في سنة ١٧١٦ ودافع فيها عن خيرية الله الذي خلق أبدع عالم ممكن يتضاءل فيه الشر والشقاء إذا قيس بالخير والفضل العميم^(٢) .

القصيدة - كما قدمت - حوار شعري بين معذب جنى عليه الظلم المستشري في عصره ، وصديق عالم متزن ، يعبر عن التقاليد والسلطة الدينية والأخلاقية السائدة ، ويحاول أن يلتمس الأعذار والمبررات للوقائع والجرائم المنكرة التي راح يسردها المعذب المضطهد ، وذلك على ضوء الأفكار والقيم والمعتقدات الموروثة عن

(*)تغير ترجمة بفايفر من عنوان هذه القصيدة الحوارية فتجعله : «حوار حول شقاء الإنسان» . (ص ٤٣٨ من كتاب بريشارد) .

عدالة التنظيم الإلهي للعالم، والتنظيم الاجتماعي الذي أقامه الآلهة كذلك بأنفسهم، وأنزلوه على البشر في صورة مؤسسات وتشريعات مقدسة.

حفظ الزمن من هذه القصيدة تسع عشرة مقطوعة بصورة كاملة أو مقروءة تكفي لتتبع الحوار، أما الألواح الثمانية الأخرى فقد ضاعت تماماً أو امتلأت بالثغرات والفجوات بحيث تتعذر قراءتها والإفادة منها. ومعظم «مخطوطات» القصيدة يرجع إلى الحضارتين الآشورية والبابلية، بجانب تعليق متميز عليها وجدت بعض ألواحها في حفائر مدينة «سيبار»، ويدل دلالة واضحة على أن القصيدة قد حظيت باهتمام العلماء والمثقفين في العصور المتأخرة لحضارة وادي الرافدين. ولا أريد أن أخوض فيما لا أعلم من دقائق البحث اللغوي في هذه المخطوطات التي لم يقدر لي أن أتعلم لغتها أو أفك غوامض حروفها ومقاطعها وكلماتها المدونة بالخط المسامري. . . يكفي أن أقول إن النص قد وضع — في تقدير الأستاذ لامبيرت — حوالي سنة ألف قبل الميلاد، وأن مؤلفه أو كاتبه ومحرره هو في الأغلب كاهن مختص بالطقوس السحرية اسمه «ساكيل - كينام - أوبيب». وقد وصف نفسه بأنه المعزم أو كاهن التعاويذ «عابد الإله والملك» (أو المتفاني في سبيلهما) ^(٣)، ويكفي أيضاً أن أقول إن النص قد شذني إليه بقوة غلابة لا تقل في تأثيرها السحري عن القوة التي جذبتني إلى النصوص الأخرى التي تجدها في هذا الكتاب.

تبدأ القصيدة بمخاطبة المعذب لصديقه بلهجة تنم عن الأدب والاحترام الذي سيحافظ عليه الطرفان إلى النهاية. ويشرح المعذب في رواية سيرته المفعمة بالحن والكروب. لقد كان آخر طفل ولد لأبويه اللذين لم يلبثا أن ذهبا إلى الأرض التي لم يرجع منها أحد وتركاه لليتيم والضياع. ومع هذه البداية تتخلق ملامح الموضوعات الأساسية أو بالأحرى ملامح الأشكال والأسئلة الرئيسية التي يدور حولها الحوار: لماذا لا تحمي الآلهة أولئك الذين يعجزون عن

حماية أنفسهم؟ ولماذا يعمد الأقوياء والأغنياء وأصحاب السلطة والنفوذ إلى ظلمهم واضطهادهم، بل لماذا يتلذذون بهذا الظلم والاضطهاد؟ ولماذا يدلّل الابن البكر ومعه كل المزايا التي تجعله يتفوق على سائر الأبناء ويعفى من حمل النير الذي يعانون سخرته؟ ولماذا يضطهد الخير الأمين ويشقى الصالح البار الذي أدى فروض الطاعة للآلهة ولم يرتكب شراً ولا إثماً في حق البشر، بينما يحظى الجبار الظالم ومحدث الثروة الوقح بكل ما ينعم به من رخاء وهناء وقوة وسلطان عند الآلهة وعند الناس؟!

ويحاول الحكيم أن يعزي صديقه عزاء يشعر أنه غير ضروري وغير مقنع . . . فهو يواسيه بأن موت أبويه لم يكن إلا قضاء وقدرا اشتركا فيه مع البشر جميعا في مصيرهم المحتوم . ثم يؤكد للمعذب في المقطوعة الثانية أن حياة الضنك والشظف التي عاشها تقابلها حياة اليسر والرخاء التي هي نتيجة مترتبة على التقوى والطاعة والصلاح . ويحبيه المعذب « في المقطوعة الثالثة » اجابة تدل على أن صديقه لم يستطع أن يقدر حاله أو يدرك مدى البؤس واليأس الذي انحدر إليه . ويكرر الصديق « في المقطوعة الرابعة » مقالته السابقة مؤكدا أن حياة التقوى والصلاح لن تنقضي دون مكافأة من الآلهة . ويرد عليه المعذب فيؤيد حجته بأمثلة مختلفة من الجرائم التي ترتكب في حق الأخيار الطيبين، سواء في المجتمع الإنساني أو في مملكة الحيوان . ويرجع الصديق الحكيم « في المقطوعة السادسة » إلى التراث التربوي والديني السائد فينبه صديقه إلى أن العقل الإلهي بعيد موغل في بعده عن البشر، وأن حكمته خافية على عقولهم المحدودة، وأن المجرمين ينتهون في بعض الأحيان نهاية مفاجئة، ومن ثم يحذر المعذب وينبهه إلى ضرورة مقاومة إغراء الجريمة ورعاية حقوق الآلهة . غير أن هذا التفسير أو التبرير لا يقنع المعذب، ولذلك يفاجيء صديقه - في المقطوعة السابعة - بأن الحياة التي قضاها في التدين والعبادة هي

التي أدت به في النهاية إلى المصائب التي يكابدها في حالته الراهنة! ويعتبر الحكيم ذلك كفرا وتجديفا من صديقه «المقطوعة الشامة» ويؤكد له من جديد أن من الصعب إدراك كنه الحكمة الإلهية .

وينقطع النص تماما ليبدأ مع المقطوعة الثانية عشرة بمحاولة الصديق الحكيم أن يبين النعم والمزايا التي تتحلّى بها حياة التقوى وأداء الفروض الواجبة نحو الآلهة والبشر . ويرد المعبذب الذي غلبه القنوط من رحمة الآلهة ومن عدالة البشر فيهتف بأن كل ما يتمناه هو أن يفر من الحياة المستقرة ويحيا حياة المتشردين الهائمين على وجوههم ، أو حياة المتوحدين والمغتربين كما نقول اليوم «المقطوعة الثالثة عشرة» . ويعود النص إلى الانقطاع . ولا يكاد يبدأ مع المقطوعة السابعة عشرة - حيث يؤكد المعبذب أن من السهل أن يغير الأغنياء والفقراء مواقعهما - حتى ينقطع في المقطوعتين التاليتين اللتين تصعب متابعتهما . وبعد هذه الفجوة يستأنف الصديق الحكيم حديثه في المقطوعة العشرين ، فيكرر قوله بأن التقوى لابد أن تكافأ في النهاية ، وأن عليه أن يثوب عن غيّه وضلاله ، ويؤدي الطقوس ويقدم القرابين . ويبدو أن المعبذب ضاق صدره بالحجج المملة ، فنزف زفرات باكية لم تبق منها إلا أصوات كلمات ربما كانت في الأصل صرخات راجفة : «الأوغاد الغشاشون المزورون! إنهم يكسسون الثروات» . . . ويحجب الصديق بأنهم يلقون جزاءهم العادل في النهاية فتزول عنهم الثروة ويعاجلهم سهم الموت . لكنه يتراجع على كل حال عندما يصرّ على أن الذين يخشون الآلهة لا يموتون جوعا ، وإن اعترف بأنهم قد لا يجدون الطعام الوفير الذي يكفيهم إلى حد الشعب «المقطوعة الثانية والعشرون» .

يبدأ المعبذب الجريح - أو المتمرد العنيد الذي يتفض في صدره! - لم يقتنع بما سمعه أكثر من مرة ، ولهذا يواصل المجادلة ومقارعة الحجة الدينية بحجة نافذة في لحم الواقع اليومي وعظمه . . . فهو يقدم أمثلة صارخة تشهد على

المزايا التي يتمتع بها الطفل الأول المدلل — أو المنتطح ! — بالقياس إلى إخوته الذين يصغرونه في السن ، ويختم كلامه بأن يؤكد ما سبق تأكيده من أن حالته النكدية هي نتيجة بره وصلاحه وتقواه «المقطوعة الثالثة والعشرون» . لكن يبدو أن الصديق الحكيم لم يستنفد حججه والتي تؤيد رأيه ، كما تستند إلى الرأي التقليدي بأن الحكمة الإلهية تظل خافية على من يكتفي بالنظرة السطحية ولا يحاول أن يسبر غورها ويدرك كنهها . فالمولود الأول دائما ما يكون أضعف من إخوته من الناحية الجسمانية . وبذلك تنقلب المزايا إلى مضار (المقطوعة الثالثة والعشرون) . وطبيعي أن الصديق لا يملك البراهين المستمدة من علوم الحياة ووظائف الأعضاء والوراثة لتأييد حجته الدامغة التي ربما أيدتها الملاحظة المباشرة أو الطب التجريبي الشعبي في عصره نتيجة الزواج المبكر للمرأة في الشرق الأدنى القديم والحديث ! ولذلك يبدو أن الطرفين قد قبلا الحجة التي لم يعودا لمناقشتها ، وإن رجع المذهب للضرب على وتره الحزين بسرد الحالات التي يعتمد فيها الأغنياء والأقوياء سحق الفقراء والمستضعفين (المقطوعة الخامسة والعشرون) . ويضطر الصديق الحكيم — ربما تحت ضغط الظلم الاجتماعي الذي كان يجتاح الناس في أواخر الألف الثانية قبل الميلاد أو أوائل الألف الأولى — يضطر إلى إقرار صديقه على ما يقول ، وأن تقمص دور الشارح المطلع فأخذ يفسر ذلك بأن الكذب وشهادة الزور جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية التي سوتها أيدي الآلهة (المقطوعة السادسة والعشرون) . ولعله لم يفطن إلى التجديف الذي تنطوي عليه شهادته في حق الآلهة ، أو لعل الكاتب أو الكتاب الأصليين قد أحجموا عن الخوض في هذا الكفر الصريح . ولهذا نجدهم — على لسان المذهب — يسارعون بالتضرع إلى الآلهة أن يمددوا عليه ظلال رحمتهم ، وإلى الصديق الحكيم أن يتدبر حاله وينظر بعين العطف إلى بؤسه وشقائه (المقطوعة السابعة والعشرون) .

هكذا تصل القصيدة إلى نهايتها، على الرغم من اللهجة العاطفية الجياشة التي تختتم بها. ويبدو أن المتحاورين لم يتبها إلى أن هذه النهاية تنسف البداية التي انطلق منها حجاجهما. فلقد بدأ من التسليم بأن الآلهة هي المسؤولة عن إقامة العدل بين البشر. لكنهما يتهيان إلى أن هذه الآلهة نفسها - التي طالما دافع الصديق العالم عن حكمتها الخافية - هي التي خلقت البشر وخلقت معهم في نفس اللحظة كل نوازع الشر والغدر والظلم والكذب، حتى ولو كان ذلك من ناحية الاستعداد أو القوة والإمكان كما يقول أرسطو. . . وكأني بالمشكلة الحقيقية - وهي مشكلة التوفيق بين التقدير الإلهي وحرية الإرادة البشرية - قد أجلت أو ركنت على الرف. لقد بيّنا أن الأشرار يلقون الجزاء الذي يستحقونه، كما شهدا في المقابل بما تشهد به التجربة العملية على الدوام* من أن الأشرار والأوغاد كثيرا ما ينعمون بالثروة والشهرة والمجد والسلطة. والظاهر أن المؤلف أو مجموعة المؤلفين والناسخين على مر العصور لم يتمكنوا من التوفيق بين الأفكار الموروثة العميقة الغور في النفوس من ناحية، وبين خبرة الحياة اليومية التي تصدم الشاعر والعقول ويصعب تجاهلها والاستهانة بها. ولهذا حاولوا الخروج من المأزق بالرجوع إلى صورة من صور «القدرية» أو «الجبرية» الجائمة على صدر الشرق قديمه وحديثه. وهي صورة بدت لهم في ثوب منطقي واضح وحجة مقنعة لا ترد: مهما يفعل الأشرار فقد كانوا مقسورين على فعله، لأن الآلهة هي التي جبلتهم على هذه الصورة وخلقتهم على هذه الفطرة. ولو أمعنوا النظر في هذه الحجة لتيين لهم أن القدرية تتحرك دائما على شفا الكفر، أو تقع في هاويته دون أن تدري.

* ووجه أخص في سنوات «الانفتاح» الأخيرة إذ خلا الجو للمصوص القوت والقيم والثقافة، فوجدناهم يجمعون الثروات الخيالية التي أدت إلى الخلل في البناء الاجتماعي وإلى ظواهر المحنة الحضارية التي نعيشها اليوم «جرائم الإدمان وصرقة المال العام والتزوير وخراب الدم. . الخ» كما سمحت بتسليط أضواء الدعاية والإعلام على عدد غير قليل من النرجسين المتضخمين وطلاب الشهرة المريضة والجهلة والمتطفلين على الأدب والفن والفكر.

ليست قصيدة «المعذب والصديق» دراسة فلسفة ولا بحثاً في اللاهوت أو علم أصول الدين البابلي - فلو نظرنا إليها هذه النظرة لحملناها في الحقيقة أكثر بكثير مما تتحمل، ولأخطأنا فهم النص وغاب عنا الصراع الوجداني المحتدم وراء صوره وتعبيراته الشعرية . ومع ذلك فإن هذا لا يمنعنا من القول بأنها تدور حول العدالة الإلهية وتدين المظالم الاجتماعية على شكل حوار يذكرنا بتقليد أدبي أو جنس أدبي قديم هو المناظرة الأدبية التي تتم بين أشخاص أو حيوانات أسطورية أو أنواع متنافسة من النبات (ونجد ناذجها الباقية في هذا الكتاب) . وإذا كانت القصيدة تتخذ شكل الحوار أو الجدل بين طرفين متخاصمين في الفكرة والرأي فإنها تتناول موضوعاً أسمى وأخطر من موضوع الخصومة بين شخصيات أسطورية أو حيوانات خرافية ، وتنتقل بنا من عالم الحكاية الخيالي البديع إلى عالم تلقى فيه الأسئلة النهائية الكبرى عن العدل والظلم المقدر على البشر، وعن الخير والشر وحرية الإرادة، وتطرح فيه المشكلات - على الحدود الدقيقة الفاصلة بين الإيمان المطمئن المريح وبين التساؤل القلق المخيف - عن المسؤولية الإلهية عن سعادة البشر وشقايتهم، وعن مصيرهم المكتوب في «ألواح المصائر»، ومدى قدرتهم أو حربتهم في التردد عليه أو على الأقل في مناقشته - على لسان هذين المثقفين المهمومين بهموم العدل في الأرض والسماء - وعن جذور الظلم الضارب في طبيعة البشر والمجتمع أو في طبيعة الآلهة أنفسهم . بل إن المعذب ليشهد في هذا العصر المتقدم على ما نسميه اليوم - حسب تعبير نيتشه - بانقلاب القيم، وربما يكون قد جرب - على طريقته ووفق ظروف عصره وبيئته ووعية وثقافته - ما حاوله فيلسوف الإنسان الأعلى وإرادة القوة فاصطدم رأسه المتعب بسور التدين البابلي الشائك، وألجمه طوق التقاليد الحديدية التي فرضت على الجميع الطاعة المطلقة للآلهة والملك، ولخدمهم وأتباعهم من «أولي الأمر» المنفذين لأحكام السلطة الدينية والاجتماعية .

إن أحد المتحاورين «وهو المعذب» يمثل وجه المثقف الثوري و «اليوتوي» القلق على الدوام، والآخر ينطلق بلسان المثقف المسوِّخ للنظام القائم والتقاليد والمواضعات السائدة . . . إنها يمثلان نمطين يعيشان بيننا إلى اليوم بصورة ربما

تكون أكثر تعقيدا، ولكنها في جوهرها هي الصورة نفسها . وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نرفع المعذب إلى مستوى المجادل النزيه في المشكلات الدينية والميتافيزيقية الأساسية - لأن ثورته لا تخلو من قدر من النفعية، وخيبة أمله في الحياة والناس لا يمكن تجريدنا من قدر من الطموح العملي إلى المكانة والسلطة - كما لا نستطيع في الوقت نفسه أن ندمغ الصديق الحكيم على طول الخط بالرجعية ومجاراة الأوضاع السائدة، ولا أن نجرده من الصدق والأمانة، فلا شك عندي أن الصراع المحتدم بينهما يدل على استمرار هذا الصراع الذي لم يوجد له حل حتى الآن ولا يتظر أن يحل ما بقي الفكر الحقيقي الذي لا ينفك يتجاوز الواقع والوضع القائم، وينقد القيم والمفاهيم المستقرة، ويتجه دائما نحو التغيير والمراجعة والتقويم وإعادة النظر في كل شيء . ومن الطبيعي أن يلجأ الطرف المبرر - الذي لا أشك كما قلت في تدينه وصدق إيمانه بعدالة النظام الطبيعي وثبات التقدير الإلهي - إلى الحجة التي يلجأ إليها أمثاله، وهي حجة الجهل البشري بالعلم والتقدير الإلهيين، وقصور الرؤية ومحدودية الخبرة عند الفانين .

وفي النهاية يلقي المتمرد المتشائم أسلحته، ويستسلم يائسا أو راضيا لتعالى الحكمة الإلهية الخافية وضعف الطبيعة البشرية، ولا يبقى أمامه سوى أمل واحد هو انتظار الرحمة الإلهية والعون الإلهي . ومع أن القصيدة - كما قلت - ليست رسالة في اللاهوت ولا في الفلسفة، فإنها ذات قيمة كبيرة في تعرّف الرؤية الدينية والفلسفية للمثقفين القدماء في وادي الرافدين، وتعرّف جذور الظلم والتسلط في ثقافتنا وتراثنا الذي لا يجوز أن نسقط منه التراث البابلي العريق بدعوى النكوص إلى النعرة الإقليمية أو بأي دعوى أو ادعاء آخر (راجع التمهيد)، وهي لذلك «أي القصيدة» أثر مهم من آثار الحكمة البابلية لا نستطيع أن نتكرر رواسته المغروسة في أعماقنا أو المؤثرة في تفكيرنا وسلوكنا - هذه الحكمة التي لم تكن على الإطلاق حكمة راکدة ولا مستكنة، وإنما عرفت الصراع والقلق إزاء مشكلات الاختيار والتقدير والحرية والظلم والعدل التي لا تزال تضني الإنسان الشرقي والعربي بوجه خاص إلى اليوم .

الهوامش

(١) Theodicée

(٢) راجع عنه لكاتب هذه السطور: المونا دولرجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، مع دراسة عن فلسفة ليبنتز، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٤، وكذلك دراسة الدكتور فؤاد زكريا للذهبية في الدرات الروحية ضمن كتابه: آفاق الفلسفة، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٨، ص ١٦٧-١٩١.

(٣) يؤكد الأستاذ رينيه لابات، في كتابه عن المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين، أن هذا الاسم مثبت في لائحة تاريخية للحكام الكبار تضعه في زمان نبوخذ- نصر الأول (١١٢٤-١١٠٣ ق.م) وادد- ابل- أيدينا (١٠٦٧- ١٠٤٦ ق.م) والمهم على كل حال أن هذا النص الهام من نصوص الحكمة الدينية والأدبية البابلية قد كتب في الألف الأول أو في أواخر الألف الثاني قبل الميلاد «راجع كتاب لابات السابق الذكر في ترجمته العربية للأستاذين الأب ألبير أبونا والدكتور وليد الجادر، بغداد، جامعة بغداد، قسم الآثار بكلية الآداب، ١٩٨٨، ص ٣٨٣- ٣٨٤.

المعذب (١) :

- ١- أيها الحكيم (.....) تعال ، (دعني) أخبرك .
- ٢- (..... دعني) أثبتك (بنبيي) .
- ٣-ك ،
- ٤- أنا (.....) المعذب ، لن أكف عن توقيرك .
- ٥- أين الحكيم الذي يرقى إلى حكمتك ؟
- ٦- أين العالم الذي يضارعك (في العلم) ؟
- ٧- أين الناصح الذي أفضي إليه همي ؟
- ٨- لقد انتهى أمري وتمكن مني الشقاء .
- ٩- كنت أصغر الأطفال (عندما) أخذ القدر أبي ^(١) ،
- ١٠- ورحلت أُمِّي التي حملتني إلى الأرض التي لا رجعة منها .
- ١١- وتركني أبي وأُمِّي بلا أحد يرعاني .

الصديق (٢) :

- ١٢- يا صديقي المبجل ، إن ما تقوله ليبعث على الاكتئاب .
- ١٣- (أراك) تترك فكرك ^(٢) ينساق إلى الشر ، يا صديقي العزيز .
- ١٤- وتجعل فهمك الدقيق للأمور كفهم الأحمق ،
- ١٥- لقد أحلت وجهك البشوش إلى غصون وتجاعيد .
- ١٦- والحق أن آباءنا يسلمون بمصيرهم المحتوم ويسرون في طريق الموت .
- ١٧- ويعبرون ، كما قيل منذ القدم ، نهر خُبْر. ^(٣)
- ١٨- إذا تدبرت أحوال البشر على الإجمال ،
- ١٩- فليس ^(٤) هو الذي جعل أول الأبناء غنيا .

٢٠- من ذا الذي يأنس إلى الرجل الغني السمين؟
٢١- إن من يقوم على خدمة إلهه (هو الذي) يكون له ملاك يحميه ،
٢٢- والمتضع الذي يخشى إلهته (هو الذي) يجمع ثروة طائلة
المعذب (٣) :

٢٣- أي صديقي ، إن عقلك نهر لا ينضب نبعه ،
٢٤- (وهو) البحر اللجّي الذي لا تنقص «مياهه» .
٢٥- سوف أسألك سؤالاً ، فأنصت لما أقول .
٢٦- أعرنى انتباهك لحظة ، اسمع كلماتي .
٢٧- لقد صار جسدي حطاماً ، وغشيني الإعياء ،
٢٨- أدبر عني حظي ، ضاع أمانى^(٥)
٢٩- وهنت قوتي ، وولى نعيمى ورخائى .
٣٠- وأنيى وحزنى قد سودا ملامح (وجهي) .
٣١- غلة حقولى لا تشبع (جوعى) ،
٣٢- ونبىذى^(٦) ، وهو حياة البشر ، شحيح لا يروى ظمئى .
٣٣- فهل من شيء يضمن (لى) حياة طيبة؟ ليتنى أعرف كيف!

الصديق (٤) :

٣٤- إن قولى محصور^(٧)
٣٥- لكنك (.) عقلك المتزن كالمجنون .
٣٦- وتجعل (. ك) مشتتاً ومخافياً للمعقول ،
٣٧- (ترد) (ك) المختار . . . أعمى^(٨) .
٣٨- أما عن إصرارك الذى لاحد له على (.) .
٣٩- والأمان (السابق) بالدعوات (والصلوات) .

٤٠- الآلهة التي خف (غضبها) سترجع (.....).

٤١- (.....) الذي لم يؤيد (ك) سيلطف (بك).....

٤٢- ابحث دائما عن (المعايير الصحيحة) للعدل.

٤٣-ك، العلي القدير، سيرأف (بك).

٤٤- (.....) سيسبغ الرحمة.

المعذب (٥):

٤٥- إنني أنحنى لك، يا صاحبي، (و) استوعب حكمتك.

٤٦- (.....) .. النطق (بكلماتك) (٩).

٤٧- (.....) .. تعال، دعني (أقل لك شيئا).

٤٨- هذا الأخدر (١٠)، الحمار الوحشي، الذي امتلأ بـ (.....)

٤٩- هل اكثرت بواهب النبوءات الإلهية المؤكدة؟ (١١)

٥٠- والسبع المفترس الذي التهم أجود اللحم،

٥١- هل قدم قربانه من الدقيق ليهديء من غضب الآلهة (١٢)

٥٢- (.....) تحدث النعمة الذي ضاعف ثروته،

٥٣- هل أنفق الذهب النفيس في سبيل الإلهة «مامي»؟

٥٤- وهل أمسكت أنا عن تقديم القرابين؟ لقد صليت لإلهي،

٥٥- وباركت الأضاحي التي دأبت على تقديمها للآلهة (.....) (١٣)

الصديق (٦):

٥٦- (أنت) أيها النخل، يا شجرة الخير والنعمة، يا أخي الغالي،

٥٧- يا من أعطيت الحكمة كلها، يا جوهرة (من ذهب)،

٥٨- إنك راسخ كالأرض، لكن خطة الآلهة قصية،

٥٩- انظر إلى الحمار الوحشي البديع (الذي يرعى) في (السهل) .

٦٠- إن السهم سيتبع هذا (العابث) المقتحم الذي سحق مزروعات الحقول .

٦١- تعال ، فكر في أمر الأسد الذي ضربته مثلاً ، (وهو) عدو المواشي .

٦٢- إن الحفرة تنتظره جزاء على الجريمة التي ارتكبتها .

٦٣- (أما) محدث النعمة الذي يكس الثروات ،

٦٤- فسوف يحرقه الملك على المحرقة قبل أن تحين ساعته .

٦٥- أتريد أن تسير على الطريق الذي سار عليه هؤلاء ؟

٦٦- خير لك أن تسعى إلى الجزء الباقي من إهلكا

المعذب (٧) :

٦٧- إن عقلك ريح (هب من) الشمال ، (وهو) نسيم منعش للناس .

٦٨- ونصيحتك ، يا صديقي العزيز ، (طيبة) غالية .

٦٩- (لكنني) أضع أمامك كلمة واحدة .

٧٠- إن الذين يهملون الإله يسلكون سبيل الثراء ،

٧١- بينما يحكم بالفقر والحرمان (من الممتلكات) على الذين يؤدون

الصلوات للألهة .

٧٢- لقد سعيت في صباي لإرضاء إلهي ،

٧٣- (و) قدمت فروض الطاعة لإلهتي بالسجود والصلاة .

٧٤- لكنني قاسيت السخرة فخسرت وأرهقني حمل النير .

٧٥- قضى عليّ إلهي بالعوز و(الإملاق) بدلا من الغنى (والثراء) .

٧٦- (وصار) المعوق^(١٤) رئيسي ، وتفوق المجنون علي .

٧٧- ورقى الوغد (لأعلى المناصب) ، بينما خفضت إلى الحضيض .

الصديق (٨) :

- ٧٨- يا صاحبي الأمين، يا من تقدر العلم، إن أفكارك فاسدة.
٧٩- لقد جافيت الحق ورحت تجدف على تدابير إلهك.
٨٠- وألحت على عقلك الرغبة في ازدياء التعاليم الإلهية.
٨١- (.....) القواعد السليمة ^(١٥) (التي ستتها) إلهتك.
٨٢- إن خطط الإله (.....) مثل مركز السماء ^(١٦)،
٨٣- (و) أوامر الآلهة ليست (.....)
٨٤- ولكي تفهم فهمًا صحيحًا. (.....)
٨٥- إن أفكارهم (.....) للبشرية، ^(١٧)
٨٦- لإدراك سبيل إلهة (.....)
٨٧- إن أسبابهم قريبة المنال (.....) ^(١٨)
٨٨- (.....)

الصديق (١٢) :

- ١٢٥- (أنا) (.....)
١٢٦- (أنا) بيضت (.....)
١٢٧- (أنا) تكفلت برعاية (.....)
١٢٨- (أنا) رعيت الصغار (.....)
١٢٩- (أنا) جدت على الناس بالعطاء (.....)
١٣٠- (أنا) جمعت (.....)
١٣١- (أنا) وفيت العهد للإله (.....)
١٣٢- (أنا) سعيت لما كان ضروريا (.....)

المعذب (١٣) :

- ١٣٣- سأهجر بيتي (.....)
- ١٣٤- سأزهد فيما يملكه (الناس) (.....)
- ١٣٥- سأتجاهل تعاليم إلهي وأدرس على طقوسه . (١٩)
- ١٣٦- سأذبح عجلا و (.....) طعاما ،
- ١٣٧- سأمضي (بعيدا) على الطريق وأذهب إلى المناطق النائية .
- ١٣٨- سأحفر بئرا وأطلق سيلا ، (٢٠)
- ١٣٩- سأهيم كاللص في العراء .
- ١٤٠- سأنتقل من بيت إلى بيت و (أحاول أن) أنحاشي الجوع .
- ١٤١- سأجوب الآفاق جائعا وأرصد الطرقات (٢١)
- ١٤٢- كالشحاذ سـ (.....) إلى الداخل (.....) (٢٢)
- ١٤٣- النعمة جد بعيدة..... (.....) (٢٣)

الصديق (١٤) :

- ١٤٤- يا صديقي إن (عقلك) يتجه إلى (.....)
- ١٤٥- (و) نشاط البشر، الذي لا تريده (.....)
- ١٤٦- في عقلك توجد (.....)
- ١٤٧- لقد نخل عنك عقلك (.....)

المعذب (١٥) :

- ١٥٩- الابنة تتكلم (.....) مع أمها .
- ١٦٠- الصياد الذي ألقى (شبكته) قد سقط .
- ١٦١- الحصول على كل شيء ، بما (.....) المرء..... الحظ؟

- ١٦٢- الوحوش الكثيرة التي (.....)
١٦٣- من منها قد (.....)
١٦٤- أينبغي عليّ أن أسعى إلى «إنجاب؟» ابن وبنت (.....)
١٦٥- ألا يجوز أن أضيع ما وجدت^(٢٤) (.....)

الصديق : (١٦) :

- ١٦٦- متواضع ومتضع (.....)
١٦٧- إرادتك تدعن على الدوام (.....)
١٦٨- (.....) عقلك (.....)

المعذب (١٧) :

- ١٨١- إن الأمير ولي العهد يلبس (.....)
١٨٢- (و) ابن المعدم العاري (يتلفع) برداء (.....)
١٨٣- حارس الطحين (.....) الذهب،
١٨٤- بينما يحمل من كان يعد ذهبه اللامع في مكيال (.....)
١٨٥- النبائي (يلتهم) مأدبة الشريف^(٢٥)،
١٨٦- بينما (يعيش) ابن الوجيه والغني على الخروب.
١٨٧- ومالك الثروة قد سقط. إن (.....) بعيد ناء^(٢٦)

المعذب (١٩) :

- ١٩٩- (.....) الحكمة.
٢٠٠- إنك تستوعب كل الحكمة، وتشير على الناس.

الصديق (٢٠):

- ٢١٢- لقد تركت عقلك الأريب للضلال.
- ٢١٣- (.....) طردت الحكمة،
- ٢١٤- إنك تحتقر العرف، (و) تدنس التعاليم.
- ٢١٥- (.....) الرأس قلنسوة، (و) جوض الملاط والأجر بعيد عنه.
- ٢١٦- (.....) قد جعل من أصحاب النفوذ.
- ٢١٧- (.....) يدعى عالما،
- ٢١٨- يصبح موضع الرعاية ويحصل على ما يتمناه.
- ٢١٩- اتبع طريق الإله، حافظ على فروضه (وشعائره)
- ٢٢٠- (.....) يصبح في عداد الصالحين

المعذب (٢١):

- ٢٢١- (.....) الأوغاد،
- ٢٢٢- (.....) كلهم غشاش.
- ٢٢٣- يكدسون الشروات.....

الصديق (٢٢):

- ٢٣٥- أما الوغد الذي تتقرب منه،
- ٢٣٦- فإن (هـ) سرعان ما يزول^(٢٧).
- ٢٣٧- والثري المحتال الذي لا يتقي الإله،
- ٢٣٨- يلاحقه السلاح الفتاك.
- ٢٣٩- وإذا لم تسع لرضا الإله، فأني حظ تطمع فيه؟
- ٢٤٠- من يحمل ثمر إلهه لا يعدم الطعام، مهما كان شحيحا.

٢٤١- دع ربح الإله الطيبة تسقك (حيث تشاء)،

٢٤٢- (و) ما فقدته على مدى العالم ستسترده، في لحظة واحدة.

المعذب (٢٣):

٢٤٣- لقد نظرت في المجتمع من حولي، لكن الدلائل تشهد بعكس (ما نقول).

٢٤٤- إن الإله لا يقف في طريق شيطان.

٢٤٥- إن الأب يسحب القارب عبر القناة.

٢٤٦- بينما يرقد أكبر أبنائه في الفراش،

٢٤٧- وأكبر الأبناء يتابع طريقه كالأسد،

٢٤٨- (بينما) يفرح الابن الذي يليه بأن يصبح سائق بغل.

٢٤٩- الوارث يختال في مشيته كالفتوة (المسنأسد) (٢٨)،

٢٥٠- والابن الأصغر (سوف) يقدم الطعام للمعدم (٢٩).

٢٥١- ماذا كسبت من ركوعي لإلهي؟

٢٥٢- إنني أرغم على الركوع أمام الوضع الذي يلقاني (على الطريق؟)

٢٥٣- وحنالة البشر، كالأغنياء والمترفين، يعاملونني باحتقار.

الصديق: (٢٤):

٢٥٤- أنت أيها الحكيم، أيها العالم المتمكن من المعرفة،

٢٥٥- إنك في كربك تجدف على الإله.

٢٥٦- إن العقل، مثل مركز السماوات، بعيداً (٣٠).

٢٥٧- والعلم به أمر عسير، وجاهير (الناس) لا تعرفه.

٢٥٨- من بين جميع المخلوقات التي جبلتها «أرورو» (٣١)

٢٥٩- كان المولود الأول (٣٢)

٢٦٠- إذا أخذت البقرة مثلاً ، (وجدت) العجل الأول ضئيلاً لم يكتمل فضجه .

٢٦١- (بينما) المولود الأخير يبلغ ضعفه في الحجم .

٢٦٢- إن الطفل الأول يولد ضعيفاً ،

٢٦٣- لكن الثاني يدعى المحارب المغوار .

٢٦٤- ومع أن المرء قد يدرك إرادة الإله ، فإن جماهير (الناس) تجهلها .

المعذب (٢٥) :

٢٦٥- التفت يا صديقي ، وأفهم أفكارى .

٢٦٦- (و) انتبه للتعبير المنتقى من كلماتى .

٢٦٧- إن الناس تمجد كلمة رجل قوي تمرس بالجريمة (٣٣) ،

٢٦٨- لكنها تمتنن العاجز الذي لم يقترب إثماً .

٢٦٩- إنهم يؤيدون الشرير الذي تكون جريمته (.)

٢٧٠- غير أنهم يضطهدون الأمين (البار) الذي يدع عن لإرادة إلهه .

٢٧١- إنهم يملأون مستودع الظالم (المتجبر) بالذهب ،

٢٧٢- لكنهم يفرغون مخزن الشحاذ من مؤونته .

٢٧٣- وهم يساندون القوي الذي تكون (هـ) إثماً ،

٢٧٤- لكنهم يدمرون الضعيف ويطردون العاجز .

٢٧٥- أما عن نفسي ، وأنا الفقير الحال ، فيضطهدينى محدث الشراء

الصديق (٢٦) :

٢٧٦- إن «نارو» ملك الآلهة ، الذي أوجد البشر (٣٤) ،

- ٢٧٧- والمعظم «زولومار»، الذي استخرج طبتهم^(٣٥)،
- ٢٧٨- والسيدة «مامي»، الملكة التي سوتهم،
- ٢٧٩- قد أعطوا الجنس البشري (القدرة على النطق) بسقط الكلام^(٣٦)،
- ٢٨٠- وزودوهم إلى الأبد بالأكاذيب دون الحقيقة.
- ٢٨١- إنهم يوقرون الغني،
- ٢٨٢- «هو ملك»، هكذا يقولون، و «الثروات تصاحبه حيث سار».
- ٢٨٣- لكنهم يؤذون الفقير كأنه لص^(٣٧).
- ٢٨٤- ويفترون عليه ويدبرون لاختياله،
- ٢٨٥- بحيث يحملونه على معاناة صنوف الشر كأنه مجرم (أثيم)، (وكل هذا) لأنه يفتقد من يحميه،
- ٢٨٦- إنهم يلقون الرعب في قلبه ويعجلون بنهايته، ويطفئونه كما تطفأ شعلة اللهب^(٣٨)
- المعذب (٢٧) :
- ٢٨٧- أنت رءوف، يا صديقي، فانظر إلى شقائي.
- ٢٨٨- ساعدني، فكر في بلوأي، تدبر حالي.
- ٢٨٩- مع أبي رجل متضع، وحكيم، (مع أبي) أيضا أتضرع (لإلهي)،
- ٢٩٠- فلم ألق العون ولا النجدة لحظة واحدة (من حياتي).
- ٢٩١- لقد وطئت قدماي ساحة مدينتي بلازهو (ولا خيلاء)^(٣٩)،
- ٢٩٢- لم يرتفع صوتي (أبدا)، وكلامي كان همسا.
- ٢٩٣- لم أرفع رأسي، بل أطرقت ببصري للأرض،
- ٢٩٤- لم أؤد فروض العبادة كما يؤديها حتى العبيد في صحبة رفاق^(٤٠)

٢٩٥- ليت الإله الذي نبذني يمدُّ لي (يد) العون،

٢٩٦- وليت الإلهة التي (تخلت عني) تشملني برحمتها،

٢٩٧- لأن الراعي «شمش» يهدي الناس كإله^(٤١).

الهوامش

- (١) أي كان أصغر أخوته .
- (٢) أو عقلك وقلبك .
- (٣) هو نهر الموت في العالم السفلي .
- (٤) ربما كانت المصادفة أو القدر هي الكلمة الأصلية في مكان الكلمة المطموسة .
- (٥) أي ذهبت طمأنيتي واستقراري .
- (٦) هكذا في ترجمة لامبيرت ، ولعلها الحمر بوجه عام أو الجمعة بخاصة .
- (٧) حرفيا : إن فمي مراقب .
- (٨) ربما كان المقصود من هذا التعبير المجازي : أنك جعلت حكمك الصائب يضرب كالأعمى في التيه .
- (٩) لعل المذهب يقصد هنا أنه تابع إقالة الصديق بانتباه .
- (١٠) نوع من الحمر الوحشية .
- (١١) أي الكاهن الذي يبلغ الناس بإرادة الآلهة .
- (١٢) أو من الطحين تقدمه للآلهة لتسكين غضبهم
- (١٣) أي باركها بتقواه . . . والآلهة مامي المذكورة في السطر (٥٣) أو مامه وماميتر هي إلهة أكادية من آلهات العالم السفلي وإحدى زوجات نرجال - إله العالم السفلي - وتجسد في الأصل القسم كما تقوم بدور القاضية وتقرر مصير البشر المحتوم ، ولا علاقة لها بالآلهة الأم ماما . . .
- (١٤) أو المقعد الكسيع . ومن الواضح أن الذين هم أسوأ منه قد قدموا عليه أو شغلوا المنصب الذي كان يشغله .
- (١٥) لعل المقصود هو الشرائع والأحكام السليمة .
- (١٦) أي بعيدة خافية وعميقة غامضة كالسقاء .
- (١٧) ربما كان المقصود أنها تعجز البشر وتستعصي عليهم لبعدهما عنهم .
- (١٨) الكلام عن البشر ، ولعل المقصود هو الموضوع أو الثيمة «الأساسية التي تؤكد أن فكرهم ضيق محدود (كما قال «جوته» في قصيدة الهجرة من ديوانه الشرقي)
- (١٩) ساطوها بقدمي . . .
- (٢٠) أي سيدع ماءه يجري ، والمعنى غامض على كل حال . . . وهو في ترجمة بفايفر: دعني أحفر نبعاً ، وأطلق ماء . .
- (٢١) أي سيطرق كل سبيل بحثاً عما يسدُّ رمقه . . .
- (٢٢) في الترجمة العربية عن «لايات» : سأعود إلى بيتي . وفي تقديري أن هذا تصرف يتنافى مع سياق النص . وترجمة بفايفر أقرب إلى ترجمة لامبيرت التي نعتد عليها : دعني أدخل كالشحاذ .
- (٢٣) أي أن السعادة والرخاء والهناء قد ابتعدت عنه ، وزادت كربيته وغريته الاجتماعية والنفسية والكونية إلى حد تعطيل إرادة الحياة والامتناع عن الإنجاب كما سيد في السطور التالية . . . وترجمة بفايفر «ص ٤٤٠ من كتاب بريتشارد» تورد هذا السطر على النحو التالي : العقد : الجمال الذي تلهفت عليه . . .

(٢٤) واضح من هذه المقطوعة المليئة بالفجوات أن «المغترِب» المعذب يحتاج على السنن الطبيعية «من زواج وإنجاب»، متعللاً بأن الغدر سنة الحياة الطبيعية، أن وحوش البشر يمكن أن تفتك به وبأنبائه مثل الوحوش الطبيعية سواء بسواء . . . ولنا أن نسأل أنفسنا هنا - مع الانتباه بطبيعة الحال إلى الفوارق الهائلة في السياق التاريخي والاجتماعي والفكري . . . الخ - هذا السؤال: ألا يذكرنا هذا بفلسفة شوبنهاور عن ضرورة تعطيل إرادة الحياة ونفيها أو تأجيلها وإسكانها على الأقل في لحظات الإبداع الفني؟ لست ممن يجيذون أمثال هذه المقارنات «راجع التمهيدا» ولكنني مع ذلك لم أستطع أن أقاوم إغراء السؤال!

(٢٥) لعل المقصود هو الجائع والمعدم المحروم الذي اعتاد العيش على قضم النباتات، فأصبح يأكل كما يأكل النبلاء والسادة.

(٢٦) قارن هذه المقطوعة، أو ما بقي منها، بشكوى «إيب أور» وما انطوت عليه من تفجع على انقلاب القيم والأوضاع الاجتماعية في فترة الاضطرابات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي سبقت قيام الدولة الوسطى في مصر القديمة.

(٢٧) تفسر ترجمة «الآيات» ضمير الغائب بأنها هي الموسيقى التي كانت تتبع خطاه. ومع أن هذا اجتهدا مقبول وشائق، إلا أن المتبقي من النص لا يساعد عليه. والواضح من سياقه أن الصديق الحكيم يعزي صاحبه المبلى بأن الأوغاد الذين اكتنزوا الثروات الطائلة بطرق غير مشروعة مآلهم إلى الخراب والمهلاك. ومع ذلك يبدو من المقطوعة التالية أن عزاءه لم يكن مقنعا، لأن واقع الحال على أيامه لم يكن أقل قسوة مما هو عليه، في أيامنا (بعد أن أوشك شطار العصر أن يمسكوا بمقاليد كل شيء، ويحكموا على العاملين في صمت باليأس والموت كمدا، ويتناولوا على أمور الثقافة والفن والعلم بغير معرفة، ولا ضمير، حتى لم يسلم الدين نفسه من أذاهم واستغلالهم له)

(٢٨) أو كالتُئِّل الزنيم

(٢٩) أي للفقراء والمحتاجين، وتأمل حاضرها على ضوء السطور التالية.

(٣٠) أي أن عقل الإله أو قلبه بعيد عن البشر بعد أعماق السماوات. ويلاحظ تكرار هذا المعنى، بالفاظه نفسها تقريبا، على مدار القصيدة.

(٣١) هي أخت الإله إنليل، إله الهواء والعواصف وخالقة البشر.

(٣٢) المقصود من سياق النص ومن أبيات سابقة أن المولود البكر أضعف صحة من الأبناء الذين يأتون بعده.

(٣٣) ربما كان المقصودون هم سادة الشعب وعظماء الذين تمرسوا على القتل والظلم.

(٣٤) هو أحد أسماء الإله إنليل.

(٣٥) أي جبلها وسواها كما يفعل صانع الفخار الذي «يقرص» الطين، وزلولومار اسم آخر للإله إيبا. (٣٦) أي النطق بكلام مرتبك منحرف عن جادة الصدق والصواب، ويلاحظ أن افتراء الكذب والغيبة والنميمة من أرذل الرذائل عند سكان أرض الرافدين القدماء كما تشهد على هذا كل نصوص الحكمة.

(٣٧) أي يسيئون معاملته كأنه لص، لا لشيء إلا لأنه فقير (قارن هذا بما يحدث اليوم!)

(٣٨) أو يخذلون أنفاسه كما تخمد الشعلة المنتهية.

(٣٩) أي مشى في ساحات المدينة دون أن يحدث ضجة أو يلفت أحدا إليه.

(٤٠) أي لم أتحدث كما يفعل العبيد بين زملائي، ولم أنظر بالثنين شأن المنافقين.

(٤١) يلاحظ أن الإله شمش كان إله العدل بجانب كونه إله الشمس. ولذلك سمي الراعي وشمس

الشعوب بسبب ما كان يتمتع به من شعبية كبيرة . ويحتمل أن يكون الكاتب قد أضاف هذا البيت الأخير الذي لا ينسجم مع البيت السابق عليه ولا مع المعنى العام للنص لكي يتسنى له إرسال القصيدة إلى الملك بغية استرضائه أو تملقه . وقد كان الملك في تقاليد أدب المناظرات عند السومريين هو الذي يقوم في الغالب بدور الحكم في المنازعات التي كانت تنشب بين المتناظرين . .

حوار السيد والعبد

تقديم

ماذا يفعل الإنسان عندما يجد أن القيم قد فقدت قيمتها، بعد أن كانت حية ومؤثرة على عهد الأجداد والأسلاف؟ وكيف يتصرف وهو يرى حضارته المأزومة تتحشج في صدرها الأنفاس الأخيرة، ويتزاحم عليها النمل والسوس الذي ينخر في أصلها وجذورها، والجراد الذي يلتهم الخضرة من فروعها وأوراقها، فلا تملك الطيور المبدعة إلا أن تهجر الأعشاش التي بنتها، وتأوي - يائسة أو مترفة - إلى حزنها وصمتها؟ وعندما ينظر هذا الإنسان - الذي تحول إلى شاهد أمين على زمنه وأهله - فيهوله الاضطراب والخلل في كل شيء، ويفزع خلو الساحة لعقارب الخسة والغدر، وكلاب السلب والنهب، وقرود الوصولية والانتهازية، أيبقى أمامه إلا أن يصرخ ويحذر وينذر، أو يسقط في الهاوية التي تتعطل فيها إرادة الحياة، وتُشل القدرة على الاختيار والمبادرة والفعل الحر؟ وهل نعجب عندئذ حين نجده غارقا في القنوط والتشاؤم، أو سادرا في العبث والسخرية، أو فاتحا ذراعيه لاحتضان الموت الذي يلتمس فيه المعنى الأخير بعد أن غاب المعنى عن كل شيء؟

ذلك هو مضمون هذا النص المذهل المحير الذي انحدر إلينا من بابل القديمة (نحو الألف الأول قبل الميلاد). ربما لم يقصد الكاتب الذي دونه أو نسخته إلى هذه المعاني التي أشرت إليها. وربما أكون قد تسرعت بتأويله وتفسيره - وفي كل تفسير شيء من ذات المفسر ووجهة نظره ووقع عصره وبيئته وحياته على

شخصيته ! . ولكنك ستخرج من قراءته بأن هذا الكاتب أو الناسخ المجهول شديد الحساسية لمحنة تاريخه وحضارته ، وأن هذه الحساسية المفرطة قد انعكست على الحوار الذكي البديع بين السيد البابلي وعبدته ، بحيث جعلت منه نصا دراميا مغرقا في التشاؤم والقنطرة أو في الدعابة والسخرية .

لنبدأ الآن في عرض هذا النص قبل الحديث عن عصره وظروف نشأته ، والنصوص التي تتصل به من قريب أو من بعيد ، والدلالات والمعاني التي يمكن أن نستخلصها منه .



١ - هاهو ذا السيد - بعد أن استولى عليه الملل أو خيم عليه الصمت - يتخذ قراره المفاجيء فيهدف بعبدته أن يجهز مركبته ليتجه إلى القصر . ولسنا ندري في الحقيقة شيئا عن هذا السيد المجهول ، ولا نستطيع أن نقطع بأنه كان أحد النبلاء الإقطاعيين ، أو أحد رجال السلطة أو البلاط ، أو مجرد كاتب أو ناسخ لوثائق القصر الذي يسكنه الملك الذي كان نائب الإله على الأرض . وكل ما نعلمه من قراءة النص أن العبد المطيع يسرع إلى موافقة سيده على قراره . ولا يكاد يمضي لإعداد المركبة حتى يستوقفه السيد الذي عدل فجأة عن القرار كما اتخذته فجأة ! والمهم أن العبد المسكين يصادق في الحالين على رأي سيده ، ويزين له محاسن أو مساوئ فعله وعدم فعله :

- أيها العبد . أنصت إليّ .

- هأنذا ياسيدي . هأنذا .

- أسرع وأحضر المركبة وأعدّها لأذهب إلى القصر .

- اذهب ياسيدي . اذهب ، سأكون تحت تصرفك .

- لا أيها العبد . لن أذهب للقصر . لن أذهب أبدا .

- لا تفعل ياسيدي . لا تفعل .

ربما يرسلك . . (فجوات بالنص ويحتمل أن تكون الكلمة أو الكلمات الناقصة عن إله معين) .

ربما تسير في طريق لا تعرفه .

(و) ربما تتألم (أو تندم) على ذلك ليل نهار .

٢ - ويتراجع السيد عن عزمه على الذهاب إلى القصر . لعله قد فكر فيما قاله عبده المخلص وتذكر ماسبق أن عاناه من متاعب لا نعرف طبيعتها ، أو تذكر ندمه على زيارته للقصر وتجاربه مع صاحبه وأعوانه وجلسائه وخدمه وحشمه فشجبت حدود عزيمة ، وانتقل إلى رأي آخر تحت تأثير جوعه وعطشه :

- أنصت إلي أيها العبد .

- هاأنذا ياسيدي ، هاأنذا .

- أسرع بإحضار الماء لأغسل يدي حتى أتناول غدائي .

- تغد يا سيدي . تناول طعامك مرة ومرة ، فذلك يريح الذهن من متاعبه .

و«شمش» نفسه يرفع من يطهر يديه .

- لا ياعبدي . لا . لن آكل . لن أغسل يدي .

- لا تأكل ياسيدي . لا تأكل .

الجوع والأكل . العطش والشرب . ماذا أفاد منها الإنسان ؟

٣ - لم يستطع السيد أن ينفذ رغبته في الأكل والشرب ، إذ يبدو أن فراغ سأمه كان أكبر من فراغ جوفه ! بل إن إهابة العبد البارح باسم «شمش» - وهو إله الشمس والعدل الذي كان مقربا من قلوب الناس ، كما يقال إنه هو الذي

أوحى لخمورابي (من نحو ١٧٩٢ - إلى نحو ١٧٥٠ ق. م) بتشريعه المشهور -
لم تقو على إقناعه بالإقبال على الطعام الذي تمياً العبد لإعدادة. بل لعل
العبارات الأخيرة التي خرجت من فم هذا العبد الحكيم أن تكون قد نثتته عن
عزيمته المتخاذلة وغذت نار تردده بوقود جديد. ولهذا يثب وثبة جديدة
ليقتنص خاطرة جديدة يمكن أن تحرره من القعود في بيته فريسة للملل الذي
استبد به ومنعه من سد حاجته الضرورية لإشباع وحش الجوع. فإلى أين تؤدي
به الوثبة الجديدة؟

- عبيدي! أنصت إليّ.

- هاأنذا ياسيدي. هاأنذا.

- أسرع! أسرع! أحضر المركبة وأعدّها للرحيل.

أريد أن أمضي للخلاء - للريف المفتوح.

- اذهب ياسيدي. اذهب.

فالصياد يملأ جوفه.

وكلاب الصيد ستكسر عظام الفريسة.

وصقر الصياد سيهبط عليها (.....)

والخمار الوحشي سيعدو مسرعاً (.....)

- لا يا عبيدي. لا..

- لن أمضي للخلاء. لن أمضي للصيد.

- لا تفعل يا سيدي. لا تفعل.

إن حظ الصياد متقلب،

كلب الصيد ستكسر أسنانه.

وصقر الصياد سيرجع إلى (عشه).

والخمار الوحشي سيهجم (أو يأوي) إلى حظيرته في الجبال.

٤ - هل أقنعه العبد بعبث الفكرة وبطلان المحاولة؟ وهل أفلح في تجريد متعة الصيد التي طالما اندفع إليها من كل قيمتها؟ إن صح كما قلنا أنه كان من النبلاء البابليين الذين يقضون أوقات لهوهم وفراغهم في التلذذ بها لابد أن عبارة العبد الساخر لم تصل به فحسب إلى جد الزهد في هذه المتعة، بل أوقفته على شفا حفرة العدمية التي تزول عندها قيمة كل القيم، حتى ليوشك على السقوط فيها لولا أن يتدارك نفسه ويفكر في فكرة طارئة ربما تنجح في انتشاله منها. ولكن هل تنقذه هذه الفكرة حقاً أم توشك بدورها على رميه في حفرة أخرى؟

- أيها العبد. أنصت إليّ.

- هاأنذا ياسيدي. هاأنذا.

- قررت أن أكون أسرة وأنجب أطفالاً.

- افعل ياسيدي. وليكن لك أطفال، فالرجل الذي يبني بيتاً (أو يكون أسرة) إنما فجوات واضطراب شديد في النص).

٥ - تخلى السيد المتردد عن عزمه على تكوين الأسرة وآثر السلامة في أحضان العزوبة، بعد أن قلب المسألة على وجوهها وتراءت له في لمح البصر الأخطار المخيفة التي كاد أن يتردى فيها. ولهذا نراه يسرع بالرد على عبارة عبده والاعتراف بصدق حكمته وبعد نظره:

- إن الباب سيسمى الفخ!

والإنسان الذي يتزوج يلقي بنفسه بين أحضان جلاده (أو معذبه ومضطهده) ولا بد أن يستسلم. . ويرضى.

- إذن فاستسلم ياسيدي.

كوّن أسرة وابن بيتاً.

- لا. . لن أفعل. لن أبني بيتاً.

- لا تفعل ياسيدي . لا تفعل .

فمن يسر على هذا الطريق يهدم بيت أبيه(؟)

وتنقطع تحذيرات العبد وتنبؤاته السوداوية التي توقعنا أن يسترسل فيها، كما انقطع من قبل سيل كلماته الذي بدأ يتدفق لتشجيعه على الزواج . ويرجح الأستاذ «لامبرت» أن يكون النص قد سقطت منه عبارات عن اللجوء للمحاكم بسبب المشكلات الزوجية ، كما يقدم بديلا عن الحوار المبتور هذه السطور التي جاءت في لوح آخر على هذا النحو الذي لا يضيف شيئا مهما ولا جديدا :

- الزم الصمت يا سيدي . الزم الصمت .

- لا ياعبدي . لن أصمت . لن ألزم الصمت .

- لا تصمت ياسيدي . لا تصمت .

إلا إذا فتحت فمك فسيقسو عليك مضطهدوك .

٦ - ويبدو أن السيد لم يقتنع في هذه المرة بنصيحة عبده الماكر أو الحكيم . فكيف يرضى بالسكوت ويلوذ بالصمت إزاء أسراب العصافير أو الغربان التي تنوشه وتلح عليه مناقيرها الخضراء أو الصفراء بأفكار جديدة؟ وكيف ينفذ يديه من كل فعل ، مع أن ضميره يفور كالأتون الملهب ، ويمور بخواطر تنهال عليه أو تتصاعد شرارتها التي تحسه على الفعل؟ إن الإخلاق إلى الصمت لا بد أن يكون مهينا إلى أبعد حد . فليكسر شوكة هذا الصمت المهدد كالموت ، بالفعل الوحيد الذي يوقفه ويرد إلى نفسه الثقة المتقدمة والعزم الجبار على الإقدام على أخطر فعل ممكن . نعم ! فليقدم على الثورة ، وليقد هذه الثورة المدمرة بنفسه :

- أنصت يا عبدي .. أنصت .

- هاأنذا ياسيدي . هاأنذا .

- سأقود ثورة .

- قد ثورة ياسيدي .

إنك إن لم تفعل

فمن أين تأتي بملابسك؟

من يساعدك على ملء بطنك؟!

- لا يا عبدي . لن أقوم بثورة .

لن أفعل أبدا .

- لا تفعل ياسيدي . لا تفعل .

فالثائر (من يقود ثورة) إما أن يقتل أو يسلم جلدته .

أو تسمل عيناه .

أو يلقي القبض عليه .

أو يرمى في السجن .

٧ - لا شك أن القارئ الحديث ستنصدم مشاعره في هذه الثورة العجيبة التي تقف عند حد الحصول على الملابس وملء البطن! فالثورة في المفهوم الحديث انقلاب جذري في البناء الاجتماعي والاقتصادي الشامل وما يسمى بقوى الإنتاج، يتبعه بعد أجل قصير أو طويل انقلاب آخر في علاقات الإنتاج وما يسمى بالبناء الفوقي من قيم ونظم أخلاقية وقانونية ومعرفية وأدبية وفنية . إلخ ولما كان النص لا يسمح بتكهن أسرار تلك الثورة التي أزمع السيد على قيادتها، فإننا مضطرون إلى الوقوف أمامها حائرين . ولعل السيد نفسه قد عدل عن مشروعه الجسور وقدر مخاطره المهلكة التي أفصح عنها

العبد بعبارات واقعية لا تخلو من التشاؤم والسخرية معا . ولعله بعد أن هدأت ثورته الانفعالية العابرة أن يكون قد عاوده الحنين إلى صدر الحبيبة أو المعشوقة ليظفء فيه همومه ، ويستعيض به عن اللجوء إلى حضن الزوجة الذي يمكن أن ينبث أشواك المشاكل والخصومات أمام المحاكم :

- أنصت يا عبدي ! أنصت !

- هاأنذا ياسيدي . هاأنذا .

- سأعشق امرأة يا عبدي .

- اعشق ياسيدي . اعشق .

فالعاشق ينسى الحزن ويطرد خوفه .

- لا يا عبدي . لن أعشق امرأة .

- لا تعشق ياسيدي . لا تعشق .

فالمرأة جحر أو حفرة .

هاوية ، فخ ، مصيدة .

المرأة خنجر حديدي مستون يقطع رقبة الرجل .

٨ - هكذا ضاع الأمل في الحب والعشق المشروع وغير المشروع . . فسرعان ما يرجع السيد من حلمه بالراحة على صدر الحبيبة ، أو المتعة بين ذراعي المعشوقة ، إلى هجير يأسه وقلقه وتردده . هل يمكن أن ينقذه من لفح الهجير إلا مظلة الإيمان ؟ وإلى أين يتوب «الابن الضائع» إلا إلى رحمة الإله ؟ لقد عرفت الحضارة البابلية في تاريخها الطويل فترات من الشك واليأس كان فيها البابلي الممتحن بالأمراض والأرزاء يتصور أن الآلهة الكبرى قد هجرت مدينته أو غضبت عليها ، وأن «إله الخاص» الذي كان يبارك بيته ويرعى أهله وذويه قد أعرض عنه لذنب جناه أو لذنب لا يعرفه . ولهذا كان يسارع إلى استرضاء آلهته وتقديم

الأضحيات لها ، واثقا من أنها ستلطف بعبدها المطيع الذي لم يقصر في خدمتها وتقديس الطعام والشراب إليها ، والذي لا يفهم حكمتها الخافية ولا يطلع على أسرارها . بيد أن هذا العبد الخاشع الخاضع كان في بعض الأحيان يوشك على الثورة على آلهته ويعلن - إلى حد التجديف - عن سخطه وغضبه لأنها أنزلت به عقوبة لم يستحقها ، وجازته على صلاحه وتقواه بألوان المرض والفقر والبلاء التي لم يقترف في رأيه جرما يبررها . وقد يبلغ التجديف والثورة في لحظات اليأس الفردي والجماعي إلى حد أن يتصور أن الآلهة نفسها محتاجة إليه كما هو محتاج إليها ، وأنها يمكن أن تركض وراءه لتسترضيه ، وتتوسل إليه أن يتذكرها بتقدماته حتى لا تهلك جوعا وعطشا . ! ومن الضروري أن نعرف شيئا عن هذا كله - قبل أن نفاجأ بصدور هذه العبارات البشعة من العبد الذي خرج فجأة عن حكمته ، وراح يتكلم عن الطاعة والعبادة كلام تاجر يبادل صفقة بصفقة ! فلنسمع مايقوله السيد قبل أن يرد العبد عليه .

- أنصت لي يا عبدي . أنصت لي .

أسرع أسرع . أحضر ماء لأغسل يدي حتى أضحى لإلهي .

- ضح ياسيدي . ضح وقدم قربانك للإلهك .

- إن من يقدم الأضاحي لإلهه سيُسَرُّ للصفقة التي يقوم بها ،

إنه يبادل قرضا بقرض ،

ويرد دينا بدين .

- لا يا عبدي . لن أضحى لإلهي .

- لا تضح ياسيدي . لا تضح .

على إلهك أن يسعى وراءك كالكلب سواء سألك أن تقدم له الطقوس

أو طلب منك أن تؤدي له الفريضة أو أي شيء آخر .

٩ - والظاهر أن السيد كان أكثر اعتدالا من عبده، فلم يمحض في التجديف إلى الحد الذي صور له، ولم يشأ لصوته أن يشرد في كل درب تاه فيه صدها. ولهذا نلمس بقية من تدينه في اتجاهه إلى الأرض والناس بعد أن تصور أن السماء والآلهة قد حولت قلوبها وعيونها عنه. وإذا كان قد تردد عن مبادلة إلهه الخاص قرضاً بقرض، فهو يفكر الآن في إقراض الناس والتصدق عليهم. هل كان المساكين الذين ينوي أن يحسن إليهم من سكان ضيعته والعاملين فيها؟ أم كان ينتظر من عطائه لهم أن يعوضه ويعزيه عن العطاء الذي ضمن به على الآلهة؟ وهل نفهم من هذه الصدقة المفاجئة أنه كان بخيلاً على هؤلاء المساكين أو قاسياً في معاملته لهم شأن أي إقطاعي مستغل على مر التاريخ؟ أيا كان الأمر فإن السيد المتقلب المزاج يقرر أن يعطي، ثم لا يلبث أن يتراجع عن قراره كما فعل أكثر من مرة، كما أن العبد البصير بطباعه أو الساخر منها من السخرية يذهب معه في كل اتجاه إلى أقصى مداه:

- أنصت يا عبدي.

- هاأنذا يا سيدي. هاأنذا.

- سأقرض الناس يا عبدي (سأعطي المساكين).

- أقرض يا سيدي. أقرض.

فالمحسن (أو المقرض) يبقى قمحه هو قمحه (تزداد غلته) ويربو مكسبه.

- لا يا عبدي. لن أقرض أحداً.

لن أفعل هذا أبداً.

- لا تفعل يا سيدي. لا تفعل.

فالإقراض (أو الإحسان) كالعشق.

واسترداد القرض مثل إنجاب الأطفال.

سياً كلون قمحك ويضربون اللعنات عليك.

ويسلبون (ك) الفوائد التي جنيها.

هناك قراءة بديلة للحوار الأخير لا تختلف عنه في المعنى العام وإن أوضحت بعض ما غمض فيه وأشارت إشارة محددة إلى قرية - أو ضيعة - وإلى فقرائها الذين لا يفترون في جحودهم عن الناس المذكورين في النص السابق .
ونقتضينا الأمانة إيراد هذه القراءة البديلة .

- أنصت لي يا عبدي . أنصت لي .

- هاأنذا يا سيدي . هاأنذا .

- سأصدق بالطعام على أهل قريتي (ضيعتي) الفقراء .

- تصدق يا سيدي . تصدق .

من يتصدق يزدد محصوله في الغلة .

- لا يا عبدي . لن أتصدق على فقراء القرية .

- لا تفعل يا سيدي . لا تفعل .

سيأتون على قمحك

ثم يصبون اللعنات على رأسك .

١٠ - وتأتي الفقرة التالية من الحوار مختلفة عما سبقها من فقرات . فالسيد لا يتراجع تماما عن قراره الأخير، أو على الأقل لا يكتفي به، وإنما يوسع من دائرته ليمتد العطاء إلى بلده بأكمله ولا يقتصر على أهل قريته أو ضيعة . ولا نكاد نسأل أنفسنا : كيف تحول من البخل والشح إلى الكرم والإيثار، حتى يرجع إلى عاداته القديمة ويقرر - إن صح أنه قادر على اتخاذ قرارا! - أن يمسك يده عن العطاء ، كما يكتشف أن هذا «العمل الوطني» شأنه شأن غيره من الأعمال التي لم ير فيها نفعا ولا قيمة ، ولم يشعر أنها تستحق منه غير الإهمال :

أنصت لي يا عبدي . أنصت لي .

- هاأنذا ياسيدي . هاأنذا .

- سأقدم خدمة (عامة) إلى بلدي .

- قدم ياسيدي . قدم .

من يفعل ذلك يشارك مردوخ عمله (حرفيا : توضع أعماله في حلقة مردوخ) .

- لا يا عبدي . لن أقدم خدمة إلى بلدي .

(أو لن أتبرع لبلدي بشيء) .

- لا تفعل ياسيدي ! لا تفعل !

اصعد فوق أكوام الخرائب وتمش هناك وانظر إلى جماجم
الأعلى والأدنى .

من كان الظالم منهم (أو المسيء) .

ومن المظلوم (أو المحسن) ؟

من كان الشرير ومن كان الطيب ؟

١١ - هكذا وصل العبد إلى الغاية من حوار مع سيده ، وبلغ ذروة اليأس
من أن يستقر على قرار أو يقدم على عمل . لقد صبر معه صبيرا لا مثيل له ،
فأخذ يبين له محاسن كل اختيار انتهى إليه ، حتى إذا عدل عنه راح يسلط
الضوء على مساوئ ضده . هل كان كل هم أن يرضيه ويظهر له طاعته ، أم
كان في كل الأحوال يسخر منه ومن حضارة فقدت القدرة على الاختيار
والمبادرة ، وهوت إلى حضيض العدمية التي لا تعدو أن تكون شكلا من
أشكال الموت . إن هذا السيد الذي يمثل واحدا من النخبة المثقفة أو الحاكمة
قد استوت لديه كل الأشياء والأعمال ، وتساوت في تفاهتها وبطلان قيمتها .

ومع أنه يتحمس لكل فكرة جديدة تختطر على باله ، إلا أن هذه الفكرة تلمحق
بغيرها في مستنقع السأم واللامبالاة ، وكلتاها صورة من صور الفراغ المميت أو
الموت الفراغ من كل معنى و فعل . ولا شك أن هذا السيد يذكرنا اليوم بذلك
الحمار المشهور في تاريخ الفلسفة باسم «حمار بوريدان» (نسبة إلى الفيلسوف
والعالم الطبيعي الفرنسي الذي مات نحو سنة ١٣٥٨ م ، واهتم بمشكلة حرية
الإرادة ، واقرن اسمه بهذا الحمار الذي أصبح رمزا للتردد القاتل وانعدام حرية
الاختيار إزاء بديلين يعجز عن تفضيل أحدهما على الآخر . فالحمار المسكين
يموت جوعا لأنه يجد نفسه أمام حزمتين متساويتين من العلف موضوعتين
على مسافة متساوية دون أن يتمكن من اتخاذ قرار باختيار أحد البديلين ليشرع
في التهامه !

وإذا كان السيد يقفز طوال الحوار من انفعال إلى انفعال دون أن يصمم على
فعل واحد ، فإن العبد على النقيض من ذلك يتابعه على كل طريق ينوي السير
عليه ببرود لا مزيد عليه ، ويساعده هذا البرود في بعض الأحيان على تأمل
الموقف تأمل الحكيم القديم الذي يطل على الحياة والأحياء من شرفة برج
ميتافيزيقي عال . وتنفذ هذه الحكمة إلى قلب المأساة الإنسانية في الفقرة .
الأخيرة من الحوار على نحو يذكرنا بمشهد المقبرة المشهور في مسرحية هاملت
لشكسبير: اصعد فوق أكوام الخرائب وتمش هناك ، وانظر للجماجم الأعلى
والأدنين . من كان الظالم منهم ومن المظلوم ؟ من الشرير أو الخير ؟ إنهم جميعا
منسيون في مدن منسية . وستصبح بعد أجل يطول أو يقصر واحدا منهم .
فلماذا تعذب نفسك - وتعذبي معك ! - باللهاث وراء لذات لن تعقب غير
الأم والندم ، بل لن تنتهي - ونحن معها - إلا إلى التراب ؟ !

هل يمكن أن يكون العبد قد فكر في شيء من هذا أو حاول التعبير عنه
بالوسائل المتاحة آنذاك ؟ أم أننا «نسقط» عليه مشاعرنا وتجاربنا وأساليب

تفكيرنا ورؤيتنا للعالم والإنسان؟ أيا كان الأمر فإن النهاية المحتومة لانهدام حرية الإرادة أمام انعدام كل القيم لابد أن تكون هي حتمية النهاية . ولا يبقى مفرّ من اختيار الموت بعد أن عجز الطرفان عن الاختيار . وهاهي ذي المقطوعة الأخيرة تختم الصراع الذي طال بين الطرفين :

- أنصت يا عبدي . أنصت !

- هاأنذا ياسيدي - هاأنذا .

- ما الخير إذن ؟

- الخير ؟ أن يدق عنقك وعنقي .

- الخير ؟ أن تُلقَى في البحر وألقى فيه .

ثم يختم الحوار الدرامي « بالحكمة البابلية » التي نجدها تتكرر بالكلمات نفسها على وجه التقريب في ملحمة جلجاميش الشهيرة وفي النصين اللذين درسناهما على الصفحات السابقة . لنترك العبد يستطرد بعد السطرين السابقين مباشرة فيقول :

- من ذا الذي طالت قامته حتى صعد إلى السماء ؟

من ذا الذي اتسع منكباه حتى احتضن العالم السفلي (أو احتوى العالم بذواعيه) .

ويبدو أن السيد يعود للمرة الأخيرة إلى تهوره فيقول :

- لا يا عبدي . سأقتلك وأرسلك أنت أولاً إلى هناك .

- فيجيب العبد بهدوئه المعهود ، وربما بابتسامة لم يستطع الكاتب أو الناسخ أن يسجلها على اللوح الذي عثر عليه مع كنوز أخرى من ألواح التاريخ والقانون والأدب والحكمة البابلية في مكتبات الملك الآشوري آشور بانيبال (من نحو سنة ٦٦٨ - ٦٢٧ قبل الميلاد) :

- لن يحتمل سيدي العيش بعدي ثلاثة أيام .

هكذا ينتهي هذا النص «الدرامي» من بابل القديمة . لا شك في أن القارئ قد أحس من سطره الأولى بالطابع الدرامي الذي يتغلغل في الحوار الحي المتوثب ، والصراع بين فكرة تطارح فكرة ، وحجة تقارع حجة ، ووجهة نظر تحاول أن تتصر على وجهة نظر مخالفة . وإذا كان هذا الحوار يفقد الكثير من مقومات العمل المسرحي وتطوره التقليدي المألوف ، فإن شخصية المتحاورين ممثلة بالحياة والحركة على خشبة مسرح ذهني نستطيع أن نتمثله ونشارك فيه . والأهم من ذلك أن شخصية مؤلفه الأصلي واضحة في كل سطر من سطره . فهو بجانب موهبته في الحوار يفيض بالعاطفة العميقة والذكاء الدقيق ، ويكشف عن حساسيته المرهفة للنضبات الأخيرة في أنفاس حضارته التي انتفت فيها القيم ، وأصبح الاضطهاد وظلم الأبرياء حدثاً يومياً لا يثير الدهشة والغضب بقدر ما يدفع الناس إلى الصبر والتسليم .

بيد أن النص يطرح علينا مشكلة ربما لا نصل فيها إلى رأي قاطع . فنحن إن أخذناه مأخذ الجدل نحتم علينا أن نعتبره نصاً يدل على تشاؤم كاتبه أو كتابه كما يعكس روح التشاؤم والاكتئاب في عصره ، فكيف نوفق في هذه الحالة بين هذا التشاؤم القائم وبين روح المرح والسخرية التي تتلألأ فيه خلف غشاء الشك واليأس واللامبالاة ، وتوشك أن تجعل منه بالمفهوم الحديث سخرية مسرحية قصيرة (أو فارص Farce) تتهكم على الأوضاع الاجتماعية والمعايير الأخلاقية والقانونية السائدة ؟ هل يمكن أن يجتمع الحزن والدعابة ويمتزج اليأس بالسخرية في نسج واحد؟ الحق أن هذا أمر غير مستغرب ، وهو الواقع الذي يشهد عليه تاريخ الكوميديا والكوميديين العظام من أرسطوفانيس إلى أصحاب الكوميديا السوداء في عصرنا الحاضر . وإذا صح أن المضمون الأساسي للحوار كله هو بطلان القيم وانتفاء الشروط اللازمة للحياة الخيرة الفاضلة ، وشعور الإنسان بأن كل الأشياء والأفعال لم تعد تستحق اهتمامه

(وهذا هو رأي الأستاذ جاكوبسون في الكتاب المعروف ماقبل الفلسفة من ترجمة الأستاذ جبرا إبراهيم جبرا) فمن الصحيح أيضا أن نعمة السخرية هي الغالبة عليه، وأن هذه السخرية جزء لا يتجزأ من روح الشك والتشاؤم والكآبة التي طغت على نصوص أخرى من العصر نفسه أو عصر لاحق، من أهمها مناجاة المعتذب لنفسه (وهو المونولوج المعروف باسم «أيوب البابلي» والمشهور بعنوانه المأخوذ من لفظة البابلي في أول سطر فيه وهو «لدلول بيل نيميقي» - أي لأمتدحن رب الحكمة - أو باختصار بكلمة لدلول) وحوار المعتذب أو المضطهد مع صديقه المتدين الحكيم (وهو - كما قدمنا - النص المعروف عند العلماء بـ (التيوديسية) البابلية نسبة إلى الكلمة اليونانية التي يدل مقطعاها على العدل الإلهي وتبرير وجود الشر والألم والموت في هذا العالم).



قلنا في التمهيد السابق إن المشكلة الكبرى في الأدب والفكر البابلي (بل في الشرق بوجه عام حتى اليوم) هي مشكلة العدل. فقد ظل البابلي ينظر إلى آلهته التي تجسد الظواهر الطبيعية الخارقة وتشخصها نظرة الإجلال والخشوع والخضوع. فلما بدأ عقله في تصور غاية أخلاقية أو هدف إنساني للكون برزت المشكلات والأسئلة الكبرى: إذا كان مجمع الآلهة - الذي يدبر شؤون الدولة أو الأسرة الكونية - يحكم العالم بالعدل، فلماذا يتعذب الصالحون والأبرار الخيرون؟ وإذا كان الفرد يستطيع أن يسترد حقه من المحكمة التي يعرض عليها مظلمته، فلماذا لا ينال من الآلهة جزاء تقواه وفضيلته وإخلاصه في أداء الشعائر وتقديم الأضاحي؟ لقد كان بينه وبينهم منذ القدم - بل منذ الخلق الأول من الدم والطين! - عهد أو عقد يلزمه بخدمتهم وعبادتهم وتبدير طعامهم وشرابهم مقابل أن يمنحوه بركتهم، ويفيضوا عليه وعلى أهله نعمة العافية والرخاء، والخلاص من شياطين المرض والبلاء. فإذا أخل الآلهة بهذا

العهد، وأداروا ظهورهم لمدينته، وخرجوا غاضبين من بيته، ووجد المحن تنقض عليه دون ذنب جناه، فلماذا لا يكون من حقه أن يحاسبهم؟ ولماذا لا يبلغ به السخط إلى حد التجديف والتمرد عليهم؟ لابد أن المشكلة قد بدأت مع ظهور الشرائع والقوانين التي تنظم الحقوق والواجبات وتحدد أنواع الثواب والعقاب منذ الأسرة أو السلالة السومرية الثالثة في «أور» (نحو سنة ٢١١٢ ق.م) وبلغت ذروتها في عهد حمورابي (١٧٩٢ — ١٧٥٠ ق.م) ثم استفحل خطرهما في العصر الكاسي أو الكشي (من نحو ١٥٧٠ إلى نحو ١١٥٧ ق.م) الذي استمر أربعة قرون على وجه التقريب وكان عصر بؤس وفقر وتخلف حكم فيه ملوك أجنبي لا حظ لهم من مجد حمورابي، وتفشى فيه إحساس المحكومين بالقنوط والاستسلام. وتجلت أوضح مظاهر القنوط والاستسلام في التشكك والتساؤل عن العدل الإلهي، والشعور بأن التقوى والصالح لا يضمنان حماية الإنسان من الابتلاء بالفقر والمرض والاضطهاد وغدر الأصدقاء والرؤساء، وأن العقاب الذي يحل بالأخيار والأتقياء لا يقوم على ذنب أو جريمة اقترفها هؤلاء الأبرياء، وإن كان الحكماء يبررونه للتعساء بجهل الإنسان بمقاصد الآلهة وأسرارها الخافية عن عقولهم المحدودة. ويبدو أن الناس في ذلك العصر وبعده كانوا يرون بأعينهم ما يصيب الصالحين كل يوم من أسباب الشقاء والظلم، مما ساعد على شيوع الشك واليأس من عدالة مجمع الآلهة ومن شتى القيم التي فقدت قيمتها.

مهما يكن الأمر فإن هذا الجو السائد في العصر الكشي والقرون التي تلتها يمكن أن يكون له دور في نشأة النصوص التي ذكرناها والتي يرجح أن بعض أجزاءها وأفكارها يرجع إلى عصور ومراحل أقدم منها (والملاحظ أنه ليس لدينا دليل حاسم على زمن تأليفها وإن كان الأستاذ لامبرت يؤكد أن نص «لدلول» يرجع للعصر الكشي ويرجح رجوع الحوار بين المعذب والصديق لعصر لاحق،

ونشأة الحوار بين السيد والعبد خلال الألف الأولى قبل الميلاد). والمهم أن النصين الأولين يدوران - كما رأينا من قبل - حول شكوى البار التقى الذي يصاب بالمحن والآلام دون أن يعرف ذنبه، كما يؤكدان أن الآلهة البعيدة هي وحدها التي تعرف طريق الخير والشر، وأن الإنسان لا يمكن أن يعرف خطيئته إلا إذا شاءت الآلهة أن تكشف له عن سرها. ومادام الإنسان عاجزاً عن معرفة طريق الخير والشر أو معرفة ذنبه وجريئته، فلا عجب أن يقف أمامهم موقف المتهم ويقاسي الآلام نتيجة جهله وعجزه. ولا عجب أيضاً ألا تنتهي مناجاة المعذب في النص الأول وحوار المعذب مع صديقه الحكيم في النص الثاني إلى حل أو تبرير شاف لمشكلة الشر، على الرغم من وعيهما الحاد بالظلم الاجتماعي. ولهذا يهوي الثاني في لجة اليأس ويقرر التخلي عن كل المسؤوليات الاجتماعية واختيار حياة التشرد والضيق، بينما يلوح في النص الأول أمل بعيد في أن تخف آلام المعذب مع مرور الزمن، بعد أن بصره صديقه بحكمة الآلهة وضرورة التسليم بها، وحذره من مغبة التجديف عليها بالتخلي عن النظم والقيم و«المؤسسات» الأخلاقية والاجتماعية المقدسة التي أوجدتها إرادة الآلهة وقدرتها وأنزلتها إلى الأرض بعد الطوفان.



ونعود إلى نصنا الدرامي فنسأل: هل تلوح فيه بارقة من هذا الأمل البعيد على الرغم من تشاؤمه القائم أو من سخريته المرة؟

إن المؤلف أو السيد البابلي يفقد الأمل في النهاية في كل شيء وكل فعل، ويرى - قبل سليمان الحكيم بقرون عديدة - أن الكل باطل وقبض الريح: التقرب من القصر والبلاط ومتع الأكل والصيد، العشق وتكوين الأسرة وإنجاب الأطفال، التصديق على المساكين، والتبرع للصالح العام، ورفع الدعاوى في المحاكم ودور القضاء، حتى الثورة ليس لها طعم في فمه ولا يجد

في نفسه رغبة ولا همة للقيام بها . هل نعجب بعد ذلك إذا فاجأه العبد - الذي دأب على موافقته بالدوران الدائم مع قطبي الرحا - بأن الخير الوحيد الباقي هو الموت ؟ ! لكن السيد يفاجئنا بدوره برفض فكرة الانتحار والموت بدق العنق أو الغرق ! فهل نستنتج من هذا الرفض أنه لم يفتن إلى النتيجة المنطقية الخطيرة المترتبة على تشاؤمه أو سخريته ؟ أم أن الأمر كله لم يخرج عن كونه دعابة درامية زادت على حدها حتى فوجئت بنهايتها الحتمية ؟

لن يمكننا التوصل إلى إجابة وحيدة عن هذه الأسئلة . فالإشارة السريعة في ختام الحوار إلى عجز السيد عن الحياة ثلاثة أيام بعد موت عبده ، وعجزه قبل ذلك عن تصديق فكرة الانتحار ، ورفضه أن تكون هي المخرج الوحيد من حيرته ، كل ذلك يجعلني أميل إلى القول إن النص يسمح بشعاع من الأمل الذي ينفذ من ظلمات اليأس .

ربما يكون هو الأمل الذي لا تستغني عنه الحياة — حتى في لحظات الاحتضار — في جيل قادم ينقذ ما يمكن إنقاذه ، جيل يعيد البناء على أسس جديدة ، ويبث الحياة في القيم البالية أو يضع قima حية باقية .

حوار السيد والعبد

(أو حوار التشاؤم . .)

- ١ - «أيها العبد، أنصت إليّ» .
- «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»
- ٢ - «أسرع، أحضر المركبة وجهّزها^(١) لأذهب إلى القصر .
- ٣ - (اذهب ياسيدي، اذهب . . .) سيكون لأجلك^(٢) .
- ٤ - (. . . .) سيسأحك» .
- ٥ - (لا يا عبد، لن أذهب إلى القصر) .
- ٦ - (لا تذهب) ياسيدي، لا تذهب .
- ٧ - (.) سوف يرسلك^(٣) (.) .
- ٨ - وسيجعلك تسلك (طريقاً) لا تعرفه .
- ٩ - وتقاسي العذاب ليل (نهار) .

- ١٠ - «أيها العبد، أنصت إليّ» .
- «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»
- ١١ - «أسرع (ياحضار) الماء لأغسل يديّ كي أتناول غدائي» .
- ١٢ - «تغذّ ياسيدي، تغذ . فتناول الغداء مرة بعد مرة يريح الذهن .
- ١٣ - (.) وجبة إلهه، إن شمس يشارك الأيدي الطاهرة^(٤)» .

١٤ - «لا يا عبدي»، لن أنغدى قطعاً.

١٥ - «لا تنغد ياسيدي، لا تنغد».

١٦ - الجوع والأكل، العطش والشرب يصيب الإنسان^(٥).

١٧ - «عبدي، أنصت إلي».

- «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

١٨ - «أسرع (و) أحضر المركبة وأعدّها لأنطلق إلى الريف»^(٦).

١٩ - «انطلق ياسيدي» انطلق، فالصياد يملأ جوفه.

٢٠ - وكلاب الصيد ستكسر عظام (الفريسة).

٢١ - وصقر الصياد سيهبط (عليها)،

٢٢ - والحمار الوحشي الذي يعدو مسرعاً (....).

٢٣ - «لا يا عبدي، لن (أنطلق) أبداً إلى الريف».

٢٤ - «لا تفعل ياسيدي، لا تفعل».

٢٥ - إن حظ الصياد متقلب :

٢٦ - ستكسر أسنان كلب الصيد،

٢٧ - (ويرجع؟) صقر الصياد إلى مسكنه في . . . (الجدار)،

٢٨ - (ويلجأ؟) الحمار الوحشي المسرع لمأواه في النجود (المرتفعات)،

٢٩ - «أيها العبد، أنصت (إلي)».

- «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

٣٠ - «سأبني بيتاً وأنجب»^(٧) أطفالاً.

٣١- ليكن لك بعض (الأطفال ياسيدي)، ليكن لك بعض (الأطفال).

(فالرجل الذي ييني) بيتا (.....).

٣٢- (.....) باب يسمى «الفخ».

٣٣- (.....) قوي، ثلثاء ضعيف (متهاو).

٣٤- (.....) سأحرق، أذهب وأعود.

٣٥- سأستسلم لمعدّي (الذي يضطهني).

٣٦- «إذن فاستسلم ياسيدي، استسلم».

٣٧- «كذا، كذا، سأبني بيتا»^(٨).

- «لا تبني بيتا».

٣٨- فالرجل الذي يتبع هذا السبيل يهدم بيت أبيه»^(٩).

٣٩- «ياعبد، أنصت لي».

- «هاأنذا، ياسيدي، (هاأنذا)»

٤٠- «سأقود ثورة».

- «قد ثورة ياسيدي، قد (ثورة)».

٤١- إن لم تقود ثورة، فمن أين تأتي ملابسك؟

٤٢- من سيساعدك على ملء بطنك؟

٤٣- «لا ياعبد، لن أقود ثورة أبدا».

٤٤- «من يقود ثورة فإما أن يقتل، أو يسلخ جلده».

٤٥- أو تسمل عيناه، أو يلقي القبض عليه، أو يرمى في السجن».

٤٦ - «أيها العبد، أنصت إليّ» .

- «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

٤٧ - «سوف أعشق امرأة» .

- «اعشق ياسيدي، اعشق» .

٤٨ - فالرجل الذي يعشق امرأة ينسى الحزن والخوف» .

٤٩ - «لا ياعبدي، لن أعشق امرأة بتاتا» .

٥٠ - (لا) تعشق ياسيدي، لا تعشق .

٥١ - المرأة شرك^(١٠) - جحر، حفرة .

٥٢ - المرأة خنجـر حديدي حادّ يمزّ رقبـة الرجل» .

٥٣ - «يا عبدي، أنصت لي» .

- «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

٥٤ - «أسرع، أحضر ماء ليديّ، وقدمه إليّ» .

٥٥ - لكي أضحي لإلهي» .

- «ضحّ ياسيدي، ضح» .

٥٦ - فالرجل الذي يضحي لإلهه يرضى عن الصفقة :

٥٧ - إنه يبادل قرضاً بقرض» .

٥٨ - «لا ياعبد، لن أضحي مطلقاً لإلهي»

٥٩ - «لا تضح ياسيدي، لا تضح» .

٦٠ - يمكنك أن تعلم إلهك أن يجري وراءك كالكلب،

٦١ - سواء سألك أن تقدم له الطقوس أو (سألك؟) ألا تطلب النصيحة من إلهك، أو أي شيء آخر.

٦٢ - «أيها العبد، أنصت إليّ».

- «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

٦٣ - «سوف أقدم القروض (كما يفعل) الدائن».

- أقرض ياسيدي، (أقرض).

٦٤ - فالرجل الذي يقرض (كما يفعل) الدائن - يبقى قمحه هو قمحه، بينما تزداد فائدته زيادة عظيمة».

٦٥ - «لا ياعبدي، لن أقرض مطلقاً كما يفعل الدائن».

٦٦ - «لا تقرض (أحدا؟) ياسيدي، لا تقرض».

٦٧ - فالإقراض كعشق (امرأة)، واسترداد (القروض) كإنجاب الأطفال (أو المخاض؟).

٦٨ - سيأكلون قمحك (أو حبّك) ولا يكفون عن صبّ اللعنات (عليك)،

٦٩ - ويحرمونك من الفوائد (التي تنتظرها) من غلتك»^(١١).

٧٠ - «أيها العبد، أنصت إليّ».

- «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

٧١ - سأقدم خدمة عامة إلى بلدي».

- «قدم ياسيدي، قدم».

- ٧٢- فالرجل الذي يقدم خدمة عامة إلى بلده،
٧٣- توضع أعماله في حلقة مردوخ»^(١٢).
٧٤- «لا ياعبدي، لن أقدم على الإطلاق خدمة عامة إلى بلدي».
٧٥- «لا تقدم ياسيدي، لا تقدم».
٧٦- اصعد فوق أكوام الخرائب القديمة، وتمش هناك؛
٧٧- انظر للجماجم الأعلى والأدنى.
٧٨- (هل تبتين؟) من كان المحسن فيهم ومن المسيء؟»^(١٣)

- ٧٩- أنصت يا عبدي، أنصت».
- «هاأنذا ياسيدي، هاأنذا».
٨٠- «ما الخير إذن؟».
٨١- «الخير أن يدق عنقي وعنقك».
٨٢- وأن نلقى في النهر.
٨٣- من ذا الذي طالت قامته حتى ارتفع إلى السماء.
٨٤- من ذا الذي اتسع منكباه حتى احتضن العالم السفلي؟»^(١٤)
٨٥- «لا ياعبدي، سأقتلك وأرسلك أنت أولاً (إلى هناك).
٨٦- «(و) لن يحتمل سيدي العيش بعدي ولو ثلاثة أيام».

الهوامش

- (١) أو شدّ الفرس إليها، وأحكم ربطه فيها.
- (٢) ربما يكون المعنى: سيكون تحت تصرفك أو سيكون الذهاب إليه نافعا لك.
- (٣) لعل المقصود هنا هو الملك أو إله الخاص أو إله آخر يمكن أن يرسله إلى حيث لا يريد.
- (٤) أي أن الإله شمس نفسه يبارك الأيدي المغسولة الطاهرة ويرعاها.
- (٥) ربما يكون المقصود أنها حالات تطرأ على الإنسان وتعاوده. ولو فهمنا النص فيها عدما متشائما لكان لسان حال العبد يقول: وماذا أفاد منها الإنسان؟
- (٦) الريف المفتوح أو الرحب، وفي ترجمة أخرى: لأذهب إلى الصيد أو إلى الحرب..
- (٧) أو سأكون أسيرة.
- (٨) أو سأكون أسيرة.
- (٩) يبدو أن الفقرة السابقة قد شابهها الاضطراب، ويحتمل أن يكون السطران الخامس والثلاثون والسادس والثلاثون مأخوذتين عن فقرة أخرى مفقودة عن التقاضي واللجوء للمحاكم. وثمة مخطوطة أخرى للنص نفسه تحتتم فيها الفقرة السابقة بسطور يمكن أن تكون بديلا عن السطور الأخيرة على الصورة التالية: - ٢ - «الزم الصمت ياسيدي، الزم الصمت (.) - ٣ - «لا ياعبدي، لن (.) الزم الصمت (.) - ٤ - «لا تبق صامتا» - ٥ - «إنك إن لم تفتح فمك (.) - ٦ - فسيسقو عليك مضطهدوك قسوة الوحوش (.).
- (١٠) في ترجمة بقايفر: بثر (راجع كتاب بريشارد، ص ٤٣٨).
- (١١) وهذه قراءة أخرى للفقرة السابقة:
 - «أيها العبد، أنصت إلي».
 - «هاأنذا ياسيدي، هاأنذا».
 - «سأقرض الطعام لبلادتي».
 - «أقرض ياسيدي، أقرض».
- فالرجل الذي يقرض الطعام لبلاده تزداد غلته (قمحه) زيادة عظيمة.
- «لا ياعبدي، لن أقرض الطعام لبلادتي».
- «لا تقرض ياسيدي، لا تقرض، سيأكلون قمحك، وينقصون من الفائدة على غلتك، ولا يكفون بجانب هذا عن لعنك».
- (١٢) أي سيكافئه عليها ويجازيه خيرا بخير.
- (١٣) تذكرنا هذه العبارات بعبارات مشابهة في ملحمة جلجاميش.
- (١٤) أو حتى ضمّ الأرض كلها.

الفصل الثاني

نصائح ونواه

- أ - إرشادات شوروباك
- ١ - (شوروباك) قدم الإرشادات لابنه ،
- ٢ - (شوروباك) ، ابن أوبارتوتو ،
- ٣ - قدم الإرشادات لابنه زيوسودرا ،
- ٤ - «يا (ولدي) ، إني أقدم لك إرشادي ، فخذ إرشادي ،
- ٥ - يازيوسودرا ، كلمة أريد أن أقولها لك ، فأعز أذنك لكلمتي ،
- ٦ - إرشادي لا تهمله ،
- ٧ - كلمتي المنطوقة لا تخرج عنه .



فسد البشر وصعد شرهم إلى السماء ، فسلطت عليهم الطوفان الذي اكتسح الأرض وأهلك الزرع والنسل . . لكن شاءت رحمته أن تحذر رجلا واحدا من المصير الذي قضت به على جنسه كله ، فأمرته أن يصنع الفلك التي ستنجيه وأهله ومؤونته ومن كل زوجين اثنين ، وسواء أكان هذا الرجل هو «نوح» الذي نعرفه من سفر التكوين (الإصحاح ٦ - ٩) ومن القرآن الكريم ، أو كان هو «أوتا - نايبشتيم» الذي نلقاه في اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجاميش ، أو هو «أتراسيس» بطل الملحمة البابلية المعروفة بهذا الاسم ، أو الملك «أكسوثروس» الذي تجلّى له الإله «خرونوس» في الحلم وأخبره بنبأ الطوفان وأمره ببناء سفينة

وكتابة ألواح عن بدايات كل شيء وأواسطه ونهايته (كما نرى في رواية بيروسوس من القرن الثالث قبل الميلاد عن الطوفان) — فالمهم في هذا الموضع أن الرب أو الأرباب الذين استغزهم وأثار غضبهم فساد البشر وإزعاجهم قد اصطفوا ذلك الرجل وعشيرته وحيواناته ونجوه من الدمار، ولم يجرموه كذلك ولا حرموا نسله من حكمتهم التي ألهموه بها وأجروها على لسانه . ففي سفر التكوين من التوراة ينزل الرب أوامره وتعليقاته عن إباحة دم الحيوان وعدم إراقة دم الإنسان (٩ ، ٤ - ٧) ، وفي لوح سومري قديم نقرأ الإرشادات التي ورد ذكرها في صدر هذا الكلام على لسان «شوروباك» ابن «أوبارتوتو» التي وجهها إلى ولده «زيوسودرا» الذي يبدو أنه هو نوح السومري .

والواقع أن «شوروباك» هذا شخصية يكتنفها الغموض من كل ناحية . فهو يظهر في أحد الألواح التي نقشت عليها قائمة الملوك السومريين (سو. كور. لام) كأحد أبناء جيل يتوسط جيلي أوبارتوتو وزيوسودرا . وفي الألواح الأخرى لهذه القائمة ، وفي مواضع متفرقة يظهر الاسمان الأخيران في صورة الأب والابن على الترتيب ، مما جعل بعض الباحثين يرجح أن تكون كنية الأب «رجل شوروباك» قد أخذت مأخذ اسم العلم . ومهما يكن الأمر في حقيقة هذه الشخصية فقد حفظ لنا الزمن كسرة من ترجمة بابلية للنص السومري السابق الذكر (الذي يرجع الفضل في ترميمه وجمع شذراته لعالم السومريات الشهير صمويل نوح كريم) ، وهذه الكسرة المترجمة إلى الأكديّة البابلية^(١) تعود كتابتها إلى العصر الآشوري الوسيط ، وتتطابق سطورها من الأول إلى السادس مع السطور من الثاني إلى السابع من النص السومري ، مما يوحي بأن النص البابلي ترجمة دقيقة للنص الذي قرأناه قبل قليل .

ونرجع للأب المجهول أو المعلم الغريب الذي تنسب إليه هذه الإرشادات التي أوصى بها ابنه في زمن الطوفان . فشخصية شوروباك الغامضة لم تظهر — كما سبقت الإشارة إلى ذلك — في معظم قوائم الملوك السومريين ، كما أن اللوح

الحادي عشر (من ملحمة جلجاميش) الذي ترد فيه قصة الطوفان ، ورواية بيروسوس من العصر الهليني ، لا يعرفان شيئاً عنه . ولكن النص نفسه من حيث بنيته ومضمونه يوحي بأنه واحد من أولئك المتنبتين والمنذرين الذين يظهرون في أوقات المحن والشدائد ليحذروا البشر من تكرار المصائب والأحوال التي آلت بهم . لقد كان شرهم هو سبب الطوفان ، إذ فسدوا في الأرض وكثر شرهم كما ذكر سفر التكوين (الإصحاح السادس) وأزعجوا الآلهة وحرموهم نعمة النوم والسكون كما في ملحمة الخلق وملحمة «أترا - حاسيس» البابليتين . ولذلك لم يكن للسماء أن تتركهم بغير نذير . والسؤال الذي فرض نفسه هو هذا السؤال : لماذا لم يأت هذا النذير على لسان بطل الطوفان نفسه ، كما نعرف من نوح في سفر التكوين والقرآن الكريم؟ أن «أوتانابشيم» في جلجاميش لم يكن ليصلح لذلك ، إذ يتضح من اللوح الحادي عشر أنه وزوجته وحدهما هما اللذان نجوا من الطوفان ورزقا نعمة الخلود . والأمر نفسه يصدق على ملحمة أترا - حاسيس . ولذلك فلا جدوى من إلقاء نصيحتهما وتحذيرهما - بعد فناء البشر الذين لم يبق منهم أحد غيرهما - إلى سمع العدم أو المجهول . . وتبقى رواية «بيروسوس» التي نعرف منها أن الإله اليوناني الذي تجلى للملك في الحلم قد علمه أن يدون «البدائيات والأواسط والنهايات» على الألواح ويدفنها في مدينة الشمس «سيبار» ليعثر عليها الناس بعد الطوفان .

ولابد أن إرشادات «شوروباك» كانت تعدّ على أيام «بيروسوس» جزءاً من هذا الكنز المخبوء . بيد أن روايته لا تخلو من التناقض ، إذ ما البداعي لإخفاء الألواح في الوقت الذي يقول فيه إن سفينة الملك كانت تحمل عدداً آخر من البشر غير الملك والمقرين منه ، وأن هؤلاء البشر قد عمروا الأرض بعد الطوفان؟!

وأخيراً ربما جاز القول إن «شوروباك» كان معلماً ابتدعت شخصيته لتقال هذه الإرشادات على لسانه حكمة وموعظة للبشر . أو لعله كان إحدى

الشخصيات المرموقة من تاريخ سابق على زمن الطوفان، ولأمر ما لم يشأ الكاتب أو الناقش المجهول أن ينسب إرشاداته لأبيه «أوبارتوتو».

والبقية الباقية من وجه وظهر الترجمة البابلية للنص السومري السابق الذكر مليئة بالفجوات مما لا يعطي معنى متكاملًا، ولذا أثرنا عدم إيرادها.

ب- نصائح حكيمة

هذه مجموعة من المواعظ الأخلاقية التي تتألف من نحو مائة وستين سطرا، وذلك على فرض أن كمية النص المفقود قد قُدرت تقديرا صحيحا. وتنقسم حسب تغير الوزن والمضمون إلى أقسام صغيرة يدور كل منها حول موضوع معين يستغرق عددا من السطور على النحو التالي:

أ- من ١٩-٢٥ عن تجنب رفاق السوء.

ب- من ٢٦-٣٠ عن الكلام المستهجن.

ج- من ٣١-... تجنب المشاجرات ومهادنة الأعداء.

د- من ... ٦٥ العطف على المحتاجين.

هـ- من ٦٦-٧١ الترغيب عن الزواج من الأمة.

و- من ٧٢-٨٠ أخطاء الزواج من عاهرة.

ز- من ٨١-... آداب الوزير في خدمة أميره.

ح- من ... ١٣٤ الكلام غير اللائق.

ط- من ١٣٥-١٤٧ فروض الدين ومزاياه.

ي- من ١٤٨-... خداع الأصدقاء.

يناقش العلماء مشكلة المؤلف الذي يمكن أن تنسب إليه هذه المجموعة على ضوء المعلومات الشحيحة عنها. وقد استبعدوا أن تكون إرشادات «شوروباك» - التي تحدثنا عنها في الفقرة السابقة - جزءاً منها، وأخذوا يتساءلون عن شخصية ذلك الناصح المجهول الذي يعظ مجهولاً آخر ويخاطبه بقوله «يا بني» (السطر ٨١).

والحقيقة أن صيغة هذا النداء تتردد في أدب الحكمة في الشرق الأدنى القديم، (ويكفي أن نتذكر حكم بتاح حوتيب ونصائحه الشهيرة من أواخر الأسرة السادسة في مصر القديمة) لم يكن من الضروري في كل الأحوال أن تكون موجهة من والد إلى ولده، إذ يمكن أن تكون صيغة أدبية لجأ إليها الكاتب، أو تعبيراً اصطنعه معلم يكلم تلميذه (على نحو ما يفعل بعض أدبائنا الذين يضعون حكمهم وأمثالهم وانتقاداتهم اللاذعة لأوضاع المجتمع والسياسة والأدب على لسان المعلم الشيخ الذي يوجه حديثه لتلميذه الفتى كما فعل طه حسين في «جنة الشوك»، أو تكون في النهاية أسلوباً اتخذها الكاتب في مخاطبة القارئ).

وإذا نظرنا في القسم الذي يبدأ مع السطر الواحد والثمانين بصيغة النداء «يا بني» وجدناه ينطوي على نصيحة صادرة من شخص مرموق إلى ولده الذي ينبغي أن يتخلق بأخلاق الوزراء لكي يخلفه في منصبه. ولذلك يمكن أن يتبادر إلى الظن أنها مقصورة على دائرة أو نخبة محدودة، على العكس من بقية النصائح التي يبدو أنها تهم غالبية الناس. ومع ذلك فلا شيء يمنع من أن تكون المواعظ كلها بمنزلة تحذيرات يلقي بها أب إلى ابنه الذي ينتظر أن يشغل مكانه في خدمة الحاكم، لعله يستمع إليها فيتأدب بآداب الوزراء ويتحاشى ما يشينهم ولا يليق بسمعتهم.

مهما يكن الأمر في حقيقة الأب والابن اللذين لا تسمح المعلومات القليلة

عن هذا النص بكشف النقاب عنها ، فيمكن القول إنه يضم نصائح «رجل حكيم» ، وأن هذه النصائح والمواعظ التي صيغ أغلبها على هيئة حكم مكثفة قد انتقل معظمها أو بعضها إلى التراث الشعبي الشفاهي والمدون ، وربما تمتعت بالشهرة والانتشار في دوائر محدودة على أقل تقدير .

يدل على هذا أن بعض سطورها قد وجد بنصه في لوح بابلي متأخر، وفي رسالة آشورية من العصور المتأخرة أيضا^(٢) . وهذا كله يرجح أن هذا النوع من أدب الحكمة كان معروفا ومنتشرا على نطاق واسع ، بدليل أن عددا من هذه النصائح يتردد في بعض شواهد التي تنتمي لعصور مختلفة ، مثل إرشادات شوروباك التي سبق ذكرها ، ونصائح المتشائم التي سيرد الحديث عنها ، والقسم الأخلاقي من الترتيلة المشهورة إلى الإله شمش .

أما عن زمن تأليف هذه النصائح الحكيمة فيرجح أن يكون في عصر متأخر عن الدولة البابلية القديمة . ويرجح الأستاذ «لامبرت» أن يكون هو العصر الكشي (من نحو ١٥٠٠ إلى نحو ١٢٠٠ ق . م) وذلك استنادا إلى روح التقوى والتدين العميق الذي يسري فيه ، كما يرجح أن يكون مؤلفه قد أخذ عن تراث شفاهي شائع ، أو اعتمد على نماذج وتقاليد راسخة من أدب الحكمة في وادي الرافدين . وإليك النص الكامل لهذه النصائح الحكيمة أو بتعبير أدق لما أمكن التوصل لقراءته منها .

٨- ليذكروك بالخير على الدوام .

٩- بيت ،

١١- أنت (أو هو) تتوجع ،

١٢- مصاب بالهم ،

١٣- المرء ،

- ١٥ - سرعان ما يبتلى بالفقر،
١٦ - ... لا يفعل .
١٧ - (.....) يتجول ، لا يحكم بيته ،
١٨ - (.....) سينقلب شيطاناً عليه .
١٩ - (.....) . الذي يسبه .
٢٠ - كانت سمعته طيبة بين رعيته .
٢١ - لا تجادل من ينقل أخبار السوء^(٣) ،
٢٢ - لا تشاور (في الرأي) عاطلاً (متبطلاً) ،
١٣ - (إن) فضلك سيجعلك العقل المدبر لهم ،
٢٤ - هنالك تقلل محصولك ، (و) تتخلى عن طريقك ،
٢٥ - وينظر إلى عقلك المتزن الحكيم وكأنها هو (عقل) متمرد .
٢٦ - احرص على التحكم في فمك ومراقبة كلامك .
٢٧ - ففيهما ثروة الإنسان - واجعل شفقتك معززتين^(٤) .
٢٨ - ولتكن الفحة والتجديف أبغض شيء إليك .
٢٩ - لا تتفوه بلفظ دنس ولا تبلغ نبأ كاذباً .
٣٠ - إن المفترى (على الناس بالكذب)^(٥) للمعون .
٣١ - لا تتردد على محكمة .
٣٢ - لا تتسكع في مكان تنشب فيه مشاجرة .
٣٣ - لأنهم (أي المتشاجرين) سيعتبرونك شاهد عيان .
٣٤ - ثم (يفرض عليك أن) تصبح شاهداً لهم .
٣٥ - ويقحمونك في دعوى لا شأن لك بإثباتها .

- ٣٦- إذا نشبت أمامك مشاجرة فامض في سبيلك ، لا تعبأ بها .
- ٣٧- وإن كنت (طرفاً أو سبياً) فيها ، فأطفئ النار!
- ٣٨- إن المشاجرات شرك^(٦) .
- ٣٩- سور قوي يروّع أعداءه .
- ٤٠- إنهم يتذكرون ما نسيه المرء ويوجهون التهمة .
- ٤١- لا تقابل شر رجل يتشاجر معك بشر مثله .
- ٤٢- عامل بالإحسان من آذاك .
- ٤٣- أنصف عدوك .
- ٤٤- واجه خصمك بابتسامة .
- ٤٥- وإذا كان من يضمرك لك الشر (. . . .) فقومه .
- ٤٦- لا تبیت الشر (لأحد) .
- ٤٧- (. . . .) مرضي عند الأكلة .
- ٤٨- الشر (. . . .) بغيض (إلى) مردوخ .

- ٥٣- لا تثق (. . . .)
- ٥٤- احترم الأخ الأكبر (. . . .)
- ٥٥- (. . . .) التوقير و (. . . .)
- ٥٦- (. . . .) الضعيف ، أظهر له العطف ،
- ٥٧- لا تسب المضطهدين^(٧) و (. . .)
- ٥٨- لا تزدروهم في تسلط .
- ٥٩- فذلك يغضب إله الإنسان .

- ٦٠ - وهو لا يسر شمش ، الذي سيعاقبه عليه بالشر .
- ٦١ - قدم الطعام لـ (الجائع) ، والجمعة للعطشان .
- ٦٢ - اعط السائل ، واغن العائل وأكرمه .
- ٦٣ - فهذا يسعد إله الإنسان .
- ٦٤ - ويسرّ شمش الذي سيكافئه عليه .
- ٦٥ - أحسن بالصدقات ، قدم المعروف ماعشت (من أيام)^(٨) .
- ٦٦ - لا تكرم أمة (بالدخول) في بيتك .
- ٦٧ - فلن تتولى مخدعك كزوجة .
- ٦٨ - . . . لن تذهب بنفسك إلى الإماء .
- ٦٩ - (إنها إن) صعدت . . . فلن تنزل أنت .
- ٧٠ - ليقبل لك هذا (وسط) أهلك^(٩) .
- ٧١ - «إن البيت الذي تتولى الأمة أمره ، قدمه» .
- ٧٢ - لا تتزوج بغياً أزواجها حشد (غفير) .
- ٧٣ - ولا بغياً معبد وهبت للإله .
- ٧٤ - ولا محظية معجبوها كثيرون .
- ٧٥ - إذا ألم بك الهم فلن تساندك .
- ٧٦ - وإذا (تورطت) في نزاع (مشاجرة) فستهزأ بك .
- ٧٧ - فلا توقير ولا طاعة عندها .
- ٧٨ - حتى لو ترأست (شؤون) بيتك فتخلص منها .
- ٧٩ - لأنها وجهت انتباهها وجهة أخرى .
- ٨٠ - (قراءة ثانية) ستخرب البيت الذي دخلته ، . وشريكها لن يصمد أمامها^(١٠) .

- ٨١- يا بنيّ ، إذا أبدى الأمير رغبته في أن تكون في خدمته ،
 ٨٢- وإذا أنيط بك حمل خاتمه المصون .
 ٨٣- فافتح خزائنه ، وادلف إليها .
 ٨٤- إذ ما من أحد غيرك (يمكنه أن يفعل هذا) .
 ٨٥- ستجد فيها ثروة غير محدودة ،
 ٨٦- فحذار أن تمد بصرك إلى شيء منها .
 ٨٧- أو تبیت النية على الخداع .
 ٨٨- لأن الأمر سيفحص فيما بعد ،
 ٨٩- وسيفتضح إثم الغش الذي اقترفت .
 ٩٠- سيسمع (به) الأمير وسوف (. . . .)
 ٩١- ووجهه بالاسم
 ٩٢- هنالك تقدم الحساب (. . . .)
 ٩٣- بالسمعة عند الناس (. . . .)
 ٩٤- الاحتمار (. . . .)



- ١٢٧- لا تشهر (بأحد) ، و(لا) تنطق إلا بالخير .
 ١٢٨- لا تغتب أحدا ، اذكر الناس بالخير .
 ١٢٩- إن من يطعن (الناس) ويتكلم عنهم بالشر ،
 ١٣٠- سيوقعون به ويدينونه عند شمس^(١١) .
 ١٣١- كن حذرا من هذر القول ، احرس شفئك .
 ١٣٢- لا تخلف بالإيمان عندما تكون بمفردك .

- ١٣٣ - لأن ما نقوله في لحظة سيلاحقك فيما بعد .
- ١٣٤ - وابذل ما في وسعك كي تتحفظ في كلامك .
- ١٣٥ - اعبد ربك كل يوم .
- ١٣٦ - التضحية والتبريك^(١٢) خير ما يرافق البخور .
- ١٣٧ - قدم قربانك طوعا لإلهك .
- ١٣٨ - فهذا هو الذي يليق بالآلهة .
- ١٣٩ - قدم له الصلاة ، والدعاء ، والتضرع كل يوم^(١٣) .
- ١٤٠ - وسوف تنال الثواب .
- ١٤١ - هنالك تفوز بالقرب من إلهك .
- ١٤٢ - (اهتد) بحكمتك وادرس اللوح .
- ١٤٣ - إن الخشوع يعقب الرضا .
- ١٤٤ - (و) التضحية تطيل الأجل .
- ١٤٥ - والصلاة تكفر عن الذنوب .
- ١٤٦ - ومن يخشى الآلهة لا يستخف به (. . . .) .
- ١٤٧ - من يخشى «الأثوناكي» يمد في (أيامه)^(١٤) .
- ١٤٨ - لا تتكلم مع صديق ورفيق (. . . .) .
- ١٤٩ - لا تنافق ، وتلطف في القول .
- ١٥٠ - إذا وعدت ، فأعط (. . . .) .
- ١٥١ - إذا خلقت الثقة ، فعليك (. . . .) .
- ١٥٢ - (وحقق) رغبة الرفيق .
- ١٥٣ - (إذا) جعلت صديقا يثق بك (. . . .) .
- ١٥٤ - (واهتد) بحكمتك (في دراسة اللوح) .

جـ- نصائح متشائم

دوّنت هذه النصائح على لوح صغير مستطيل الشكل ، ويبدو أنها مقتطف من عمل أدبي أكبر، وهي على هيئة خطاب موجه إلى شخص معين ، أو ربما كانت موجهة ببساطة إلى القارئ . وهي تتألف من واحد وثلاثين سطرا، تتعذر قراءة السطور التسعة الأخيرة منها التي نقشت على ظهر اللوح . والسطور الثلاثة الأولى لا يستشف منها أي معنى ، أما من الخامس إلى العاشر فالدلالة على فناء الحياة البشرية وزوال فاعلية البشر واضحة كل الوضوح . ولابد أن الكاتب المجهول الذي دوّن هذه النصائح قد أدرك هذا «الوضع» أو «الموقف» الإنساني كما نعبّر اليوم ، فأخذ ينصح قارئه - أيا كانت طبيعة هذا القارئ ومنصبه وجاهه وانتمائه ! - بأن يستمر في أداء الفروض الدينية ولا يهمل مهامه وأعماله الزراعية . وهو يؤكد له أن التبتل لآلهة المدينة (ومن الغريب أنه لا يذكر إلهه الشخصي !) يؤدي إلى إنجاب الخلف الصالح ، كما يزوّده فيما يظهر ببعض النصائح التي يستحيل تعرّف معناها عن معاملة أطفاله (في السطرين الخامس عشر والسادس عشر) . ويتغير الموضوع على حين فجة فيتجه إلى التحذير من الأحلام السيئة أو الكوابيس ! ويشرح الحكيم المتشائم ذلك (في السطر التاسع عشر) بأن القلق والعناء هما المسؤولان عن تلك الأحلام المزعجة ، ويختتم الحكيم توجيهاته بتوصية قارئه بأن يعيش حياة خالية من الهموم .

من العسير تحديد تاريخ هذه النصائح . ولكن يمكن القول إنه ليس متأخرا عن عصر الملك الآشوري «آشور بانيبال» الذي وجدت بين نفائس مكتبته الشهيرة (٦٥٠ ق . م) ، كما يستبعد العلماء أن يكون سابقا على عصر الأسرة أو السلالة الأولى للدولة البابلية القديمة .

والحق أن البقية الباقية من النص لا توحى - في تقديري على الأقل ! - بأن

مؤلفه رجل متشائم، إذ إن تأكيد «الفناء» أو «التناهي» كما يقول فلاسفة الوجود المعاصرون، لا يدل على التشاؤم بقدر ما يكشف عن تبصر هذا الحكيم البابلي القديم بمأساة الوضع أو الشرط البشري بوجه عام.

١- (إذا) جعلت (ك) مثل . . . إله.

٢-

٣- (. . . .) يجلب السرور (. . . .)

٤- (. . . .) هو تراب.

٥- (. . . .) منته.

٦- (. . . .) يرتد إلى الطين.

٧- (. . . .) تحرقه النار.

٨- لا يستمر إلى الأبد.

٩- (ومهما) يعمل البشر فلن تدوم (أعمالهم) إلى الأبد.

١٠- البشر وأعمالهم زائلون.

١١- (أما) عنك أنت، فقدم صلواتك لإله (ك).

١٢- واحرص على الدوام أن تهب قربانك للإله الذي أوجدك.

١٣- اركع لإلهة مدينتك لتمنحك الخلف.

١٤- اعتن بماشيتك، تذكر زرعك.

١٥- لأن ابنك (البكر) وابنتك

١٦- اجعل ابنك البكر وابنتك

١٧- لا تدع النوم السيء يضني قلبك.

١٨- اطرده الشقاء والعناء من جانبك.

١٩- إن البؤس والعناء يسبيان حلما .

٢٠- وإن كان الحلم يضر . . . بقلبك .

٢١- دع قلبك يتحرر من (.) أبعد (.)

٢٢- وجهك (.) لبيتسم (حياك)



د- نصيح ونذير للأمير

كثيرا ما صور المؤرخون ملوك وادي الرافدين القدماء في صورة المستبد الشرقي الذي يركب أهواءه ويشتط في طغيانه بلا قيد ولا حد . وربما قابلوا بينهم وبين ملوك الحيثيين الذين كان القانون سياجا يطوق إرادتهم ، أو أنبياء العهد القديم الذين كانوا يعتقدون ملوكهم على إساءة استخدام السلطة . وهذه النصائح التي كتبت على لوح وحيد وجد في مكتبات الملك آشور بانيبال تصحح تلك الصورة التي لم تسلم من المبالغة . فهي تحذر ملكا أو أميرا بابليا من مغبة ظلم رعاياه ، وتنبذره بالعقاب الإلهي الذي ينتظره من جرّاء اضطهاده لهم وبغيه عليهم . وهي لا تكتفي بذلك بل تمدّ التحذير والنذير إلى ضباطه وعساكره ، حتى لا يرتكبوا إنما في حق السكان الأمنين في بعض المدن البابلية .

والنصائح مكتوبة بالأسلوب الذي كانت تكتب به النبوءات للتحذير مما سيقع في المستقبل أو للتبشير به . ويبدو أن شكل النبوءة كان أنسب شكل أدبي يمكن أن يصاغ فيه النصيح أو التحذير الموجه إلى ملك أو أمير . فمعظم عباراته تبدأ بالجملة الشرطية «إذا الملك » لكي تلفت انتباهه إلى العواقب الوخيمة التي يمكن أن تترتب على فعله أو فعل أعوانه ، كما تردّد فيها بعض الصيغ والتراكيب النمطية المستعارة من النبوءات ، مثل القول بأن بلده سيتمرد عليه أو أن الوضع القائم فيه سيتغير ، بالإضافة إلى غلبة الكتابة التصويرية على النص حيث تشيع كتابة الكلمات على هيئة مقاطع في غيره من النصوص .

ومن الواضح أن الهدف من النص هو حماية حقوق المواطنين من سكان سيبار ونيبور (نفر) وبابل ، وتأمينهم من شر السخرة وفرض الغرامات والضرائب الباهظة عليهم ، ومن تجريدهم من ممتلكاتهم أو إساءة استغلالها . ويقترح بعض الباحثين إرجاع النص إلى العصر الآشوري المتأخر ، استنادا إلى تصريح الملك الآشوري سرجون الثاني (من نحو ٧٢١ - ٧٠٥ ق . م) في نقوشه بأنه قد اتخذ هذه الإجراءات نفسها مع المدن السالفة الذكر . ولذلك يرى «بيل» أن الملك المقصود بالنصيحة هو «ميروداخ - بالادان» الكلداني الذي وقف كهنة تلك المدن في وجهه ، بينما يفترض «دياكونوف» أن يكون هو الملك الآشوري (سينحاريب ٧٠٤ - ٦٨١ ق . م) الذي اشتهر بسياسته المعادية للبابليين . غير أن العبارات الواردة في النص توحي بأن الشر الذي يمكن أن يحقق بتلك المدن سيصيب الملك أيضا ، كما يفهم من دلالة كلمة «الأجنبي» التي يستخدمها أنه لم يكن من الملوك الأجانب ، ولذلك يصعب التسليم بأنه كان كلدانيا أو آشوريا . وليس من المستبعد أن يكون أحد الملوك البابليين الذين لم يكن لهم حظ من الشهرة والقوة ، فاتبع مع رعيته سياسة الابتزاز والاضطهاد ، ولجأ إلى طلب العون من الكلدانيين والآشوريين ليستر ضعفه ويظهر في صورة الملك العظيم . . . ولعله أن يكون قد عاش - كما يقول الأستاذ لامبيرت - في فترة زمنية تقع بين سنة ألف وسنة سبعمائة قبل الميلاد .



١ - إذا (تراخي) ملك عن إقامة العدل ، فسوف يلقي شعبه في الفوضى (والاضطراب) وتخرب بلده .

٢ - إذا لم يرع العدل في بلده ، فسوف يغير «أيا» ملك الأقدار (٣) من مصيره ، ولن يكف عن ملاحقته بالأذى .

- ٤ - إذا لم يتبه لنبلاته ، فسوف تختصر حياته .
- ٥ - إذا لم يهتم (بما يقوله) ناصحه ، فسوف يثور بلده عليه .
- ٦ - إذا قُرب منه محتالا ، فسوف يتغير «الوضع القائم» في بلده .
- ٧ - إذا أخذ بحيلة (من حيل) «أيا» فلن يتوقف الآلهة العظام (٨) مجتمعين وبطرفهم العادلة عن إدانته .
- ٩ - إذا وضع مواطنا من سيار بغير حق في السجن وأفرج (في المقابل) عن أجنبي ، فسوف يقيم شمش ، قاضي السماء والأرض (١٠) في بلده قضاء أجنبيا لا يراعي الأمراء ولا القضاة فيه العدل .
- ١١ - إذا أحضر إليه مواطنو نيبور (نقر) للقضاء (في أمرهم) فقبل هدية وسجنهم بغير حق (١٢) فسوف يسلط عليه إنليل سيد البلاد جيشا أجنبيا (١٣) يذبح جيشه (١٤) فيهم أميره وكبار ضباطه في شوارعه مثل الديوك المتحارية .
- ١٥ - إذا أخذ فضة سكان بابل وأضافها إلى خزائنه ، (١٦) أو إذا سمع بدعوى مقامة على رجال بابل واستخف بها (١٧) فإن مردوخ ، سيد السماء والأرض ، سيسلط عليه أعداءه (١٨) ويسلم أملاكه وثروته لعدوه .
- ١٩ - إذا فرض غرامة على أهالي نيبور (نقر) وسيار أو بابل ، (٢٠) أو إذا وضعهم في السجن ، (٢١) فسوف تدمر المدينة التي فرضت عليها الغرامة تدميرا تاما ، (٢٢) ويشق جيش أجنبي طريقه إلى السجن الذي حبسوا فيه .
- ٢٣ - إذا عبأ جميع (سكان) سيار ونيبور (نقر) وبابل (٢٤) وفرض السخرة على الشعب ، (٢٥) وألزمه - على لسان المنادي - بالعمل بغير أجر ، (٢٦) فسوف يقوم مردوخ ، حكيم الآلهة وأميرهم وناصحهم (٢٧) بتسليم

بلده لعدوه (٢٨) بحيث تجبر قوات بلاده على أداء أعمال السخرة لعدوه،
(٢٩) لأن الآلهة العظام، آنو وإنليل وإيا (٣٠) الذين يسكنون السماء
والأرض، قد قرروا في مجملهم إعفاء هؤلاء الناس من أمثال هذه الأعباء.

٣١، ٣٢- إذا أخذ العلف الذي يملكه أهالي سيار ونيور وبابل (وقدمه)
لخيوله (الخاصة) (٣٣)، فإن الخيول التي أكلت العلف (٣٤) ستساق إلى نير
العدو (٣٥) ويُعَبَّأ هؤلاء الرجال مع رجال الملك عندما يجند الجيش الأهلي
تجنيداً إجبارياً.

٣٦- وسيقوم «إيرا»(*) القوي، الذي يسير في طليعة جيشه، (٣٧)
بتحطيم خطوط جبهته والانضمام إلى صفوف عدوه.

٣٨- إذا أرخى نير ثيرانهم، (٣٩) ووضعها في حقول أخرى، (٤٠)
أو سلّمها لأجنبي، (....) فسوف تخرب (.....) لآدو(**).

٤١- إذا استولى على (.....) قطع أغنامهم، (٤٢) فسوف
يستأصل آدو، وهو المشرف على القنوات في السماء والأرض، (٤٣) بالجوع
ماشيته، (٤٤) ويجمع التقدّمات (القرايين والأضحيات) لشمس.

٤٥- إذا الناصح (المشير) أو كبير المشرفين في (بلاط) الملك (٤٦) وجه
الاتهامات إليهم (أي إلى مواطني سيار ونيور وبابل) وحصل بذلك منهم على
الرشا، (٤٧) فإن الناصح وكبير المشرفين (٤٨) سيموتان بالسيف، (٤٩)
ويتحول مقرهما إلى خرابة (٥٠)، وتذرو الرياح بقاياهم، وتسلم أعمالهم (التي
أنجزوها) للعاصفة.

(*) إيرا هو إله الأوبئة الفتاكة والدمار لدى البابليين، وهم الدائم إشاعة الخراب والفوضى في
العالم.

(**) هو إله الرعد والمطر الذي أمره إنليل قبل الطوفان بأن يجبس المطر عن البشر.

٥١ - إذا أعلن بطلان معاهداتهم ، أو غير الرقم (الألواح) التي نقشت عليها ، (٥٢) وزجّ بهم في معركة (حربية) ، أو أجبرهم على العمل الشاق ، (٥٣) فإن نابو، كاتب إيزاكيل (*) الذي ينظم السماء والأرض جميعا ، ويوجهه (بأمره) كل شيء ، (٥٤) وينصب الملوك ، سيعلن بطلان المعاهدات (التي أبرمتها) بلاده ، ويقرر العدوان (عليه) .

٥٥ - إذا راع ، أو مشرف على المعبد ، أو أحد كبار المشرفين (في بلاط) الملك (٥٦) الذي يتولى تدبير شؤون المعبد في سيار ونييور أو بابل (٥٧) ، فرض السخرة عليهم (أي على سكان هذه المدن) (للقيام بأعمال) تتعلق بمعابد الآلهة الكبار ، (٥٨) فإن (هؤلاء) الآلهة العظام سيعمدون في سورة غضبهم إلى ترك مساكنهم (٥٩) ولن يدخلوا (بعد ذلك) هياكلهم .

(*) الإيزاكيل هو اسم المعبد الذي رفعه مجمع الآلهة وسط مدينة بابل احتفالا بترويج مردوخ سيدا للكون على نحو ما جاء في ملحمة الخلق البابلية أو «الإنوما إيليش» .

الهوامش

- (١) وهي محفوظة في قسم الألواح الطينية من بلاد وادي الرافدين بمتحف برلين للشرق الأدنى تحت رقم ١٠١٥١ وسوف تأتي ترجمة وجهها وظهرها .
- (٢) راجع التفاصيل في كتاب و. ج. لامبيرت عن أدب الحكمة البابلية، ص ٩٦ - ٩٧ .
- (٣) أي مزيج الشائعات وناشر الفضائح وأحاديث الإنك والزور.
- (٤) أي نفيستين أو مكرمتين إلى أبعد حد (ترجمة بفايفر، ص ٤٢٦ من كتاب بريشارد) وانظر كذلك سفر الأمثال: من يحفظ فمه يحفظ نفسه - الإصحاح ١٣ - ٣.
- (٥) المغتاب وناقض أخبار السوء والشائعات والأكاذيب الذي يبدو أنه كان أبغض الناس إلى نفس البابلي القديم . . وقارن الحكم التالية على لسان أحيقار الحكيم (ويرجع نصها الأرامي - الذي عثر عليه في جزيرة فيلة في صعيد مصر سنة ١٩٠٧ - إلى القرن الخامس قبل الميلاد، والحكم هنا مأخوذة عن الترجمة العربية للنص السرياني، بغداد، مطبوعات مجمع اللغة السريانية ١٩٧٦، ص ١١٢ وبعدها) والحكم على لسان أحيقار لابن أخته نادن الذي غدر به على أبشع صورة: «يا بني لا تبغ بكل ما تسمع، ولا تشهر كل ماترى - يا بني إن كلام الكذوب كالعصافير السمينة، وعديم الحكمة يأكلها . يا بني اجعل لسانك حلوا وكلامك عدبا فإن ذنب الكلب يطعمه خبزا وفمه يكسبه ضرا - يا بني إذا سمعت كلمة سوء فادفنها في الأرض عمق سبعة أذرع».
- (٦) حفر مغطاة أو مستورة . . وفي ترجمة روبرت بفايفر، من كتاب بريشارد، ٤٢٦: لأن المشاجرة إهمال لما هو حق، سور حام . . . لعري الخضم أو العدو.
- (٧) أو المستضعفين الذين ديسوا بالأقدام . . والملاحظ أن السطور من ٤١ إلى ٤٦ ومابعدا تذكرنا بموعظة الجبل (قارن إنجيل متى، الإصحاح الخامس، ٣٨ - ٥٠) وكذلك هذه الآيات من أسفار العهد القديم: الخروج ٢٣: ٣ - ٤، الأمثال ٢٤: ١٧ - ١٨، ٢٩: ٢٥ - ٢١، ٢٢، أيوب ٣١: ٢٩ - ٣٠، واللاويين ١٩: ١٨ - قارن احتيقار الحكيم في المرجع السابق الذكر، ص ١١٣: يا بني إذا جابهك مبهضك بالشر فجاهبه أنت بالحكمة .
- (٨) أو طوال أيام عمرك . . راجع الهامش السابق .
- (٩) شعبك أو رعيتك أو ذوي قربائك . . والتحذير من الزواج بالبنّي أو القرب منها يتردد بكثرة في أسفار العهد القديم: اللاويين ٢١: ٧، الأمثال ١٦: ١٩، ١٠: ١، ٢٣: ٦، ٢٤ - ٢٩ قارن كذلك الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس: ٦: ١٣ - ١٩ .
- (١٠) في ترجمة بفايفر (من كتاب بريشارد السابق الذكر، ص ٤٢٧): سيخرب البيت الذي تدخله ولن يعرف زوجها الرخاء (أو لن يجمع ثروة) . قارن سفر الأمثال ٧: ٥ - ٢٧ .
- (١١) في ترجمة بفايفر: سينتقم منه الإله شمش ويتعقب رأسه .
- (١٢) في ترجمة بفايفر: الصلاة والدعاء .
- (١٣) في ترجمة بفايفر: السجود على الأرض كل يوم .
- (١٤) تسمية أكديّة لألهة العالم السفلي، على العكس من «إيميجي» آلهة السماء السبعة العظام . راجع قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين، مرجع سابق، ص ٢٨ .

تراثيل للآلهة

أ- ترتيلة لنينورتا

نقشت هذه الترتيلة للإله نينورتا «إله الريّ والسدود والقنوت وابن إنليل إله الهواء والعواصف» باللغتين البابلية والآشورية على لوح يحمل رقم (١٠٦١٠) في قسم الألواح والرقم الطينية بمتحف الشرق الأدنى في مدينة برلين. ويرجح أحد علماء الأكديّات (وهو الأستاذ أ. فيدنر) أن يكون الملك الآشوري المشهور توكلتي نينورتا الأول (*)، من العهد الآشوري الوسيط، قد جلبها إلى آشور مع الغنائم والأسلاب التي استولى عليها من مدينة بابل، كما يرى الأستاذ «لامبرت» أن الترتيلة تعد أحد النصوص الدينية القليلة التي بقيت من العصر الكشي. لم يحفظ الزمن اسم الإله الذي تسيح الترتيلة بحمده، ولكن إشارة النص إلى دخوله معبد «أشوميشا» لا تدع مجالاً للشك في أنه هو الإله «نينورتا» الذي سبق ذكره. ويتضمن النص المدوّن على وجه اللوح بعض الأوامر والتعليقات الأخلاقية التي تذكرنا بالتراثيل السومرية، أما ظهر اللوح فيتجه فيه النص بالدعاء للإله أثناء دخوله هيكله بكلمات توحى بالتشابه بينها وبين ترتيلة أخرى تمجد الإلهة نينخرسالك (***) وعشر عليها في آشور، وغني عن القول أن الحكم الأخلاقية التي يشتمل عليها النص هي التي

(*) هو الملك الآشوري الذي حكم من ١٢٤٤ إلى ١٢٠٨ ق.م وقد تمكن من تحرير مدينة بابل من حكم الكاشيين والقضاء على ملكهم كاشتيلاش.

(**) حرفياً سيدة الجبال، وهي إلهة الخصب والإلهة الأم التي عُبِدت في كل أنحاء بلاد الرافدين. كان لها معبد مقام في مدينة ماري «تل الحريري» في منطقة الفرات الأوسط وبالقرب من بلدة بوكيال السورية على الضفة اليمنى من نهر الفرات وكان شعارها هو المحراث الذي يصور غالباً في نقوش الأختام الأسطورية.

تجعلنا نذكر هذه الترتيلة بالإضافة إلى الترتيلة القادمة لإله الشمس والعدل «شمس» في هذا الكتاب عن الحكمة البابلية. وإليك ما تبقى من نص الترتيلة البابلية للإله نينورتا على وجه اللوح الذي نقش عليه:

- ٣- من يعاشر زوجة رجل «آخر» يرتكب ذنبا فظيما .
- ٥- من يتفوه بعبارات السوء «افتراء على الناس» ويفترف إثم الغيبة «والنميمة» ،
- ٧- من ينشر الشائعات الحقيرة عن نظيره «أو زميله» ،
- ٩- من يوجه التهم الخسيسة إلى أخيه ،
- ١١- من يضطهد الفقراء .
- ١٣- من يسلم الضعيف لبطش القوي ،
- ١٥- من (.) مواطننا بالأكاذيب ،
- ١٧- من يقتحم «بشراة» حقل جاره (.)

ظهر اللوح

- ٢- الطبول والصنوج تنطلق بالغناء لك ،
- ٤- الثيران السمينة والأغنام «السمينة» تذبح لك مقدمة من الملك ،
- ٦- الشباب اليافع النشط يحارب في سبيلك ببراعة وقوة ،
- ٨- أهالي نيبور «نقر» مع عائلاتهم (.) الرخاء ،
- ١٠- ذوو الرؤوس السود يرددون أناشيد الحمد لك .
- ١٢- عندما تمتد عينيك إلى هذا المكان .
- ١٤- عندما تدخل من بوابة (غير المطهرين) كالعاصفة ،

١٦- عندما نطأ (قدماك ميدان بوابة (غير المطهّرين) (*) الذي يمسح بالفرح،

١٨- عندما تدخل «اشوميشا»، «وهو» البيت الممتد إلى السماء والعالم السفلي،

٢٠- عندما تشاهد محبوبك (.....)

ب- ترتيلة للإله «شمش»

تعدّ هذه الترتيلة - التي تتألف في جميع «مخطوطاتها» من مائتي سطر مدونة على أربعة أعمدة - من أجمل التراتيل وأكبرها حجماً. ولا شك أنها كانت تتلى مع الطقوس الدينية، وإن كان من المستبعد أن تكون قد استخدمت كمعظم التراتيل الدينية على صورة أدعية للرقى والتعاويذ والنبوءات.

والترتيلة موجهة إلى الشمس «شمش» الذي كانت له منزلته في الفكر الديني في وادي الرافدين، كما كانت له كذلك شعبيته باعتباره إله العدل (راجع المدخل العام للحكمة البابلية في هذا الكتاب) وإن لم يبلغ مقام الآلهة الكبرى مثل «مردوخ» في الدولة البابلية الأولى أو «نينورتا» في أواخر العصر الآشوري الأوسط. والمهم في هذا السياق أن الترتيلة تسبح بحمده والثناء عليه بوصفه واهب النور للكون (من السطر الأول إلى السطر العشرين)، ثم باعتباره الإله الذي يشمل بعنايته كل المخلوقات (من السطر الواحد والعشرين إلى السطر الثاني والخمسين)، ويكشف الأسرار ويرعى المحتاجين إلى عونه (من الثالث والخمسين إلى الثاني والثمانين).

ويتحول مسار الترتيلة إلى قضية العدل ومشكلاته في مجالات مختلفة من

(*) هكذا في الترجمة الإنجليزية (The Impure) أي الملوّثين أو المدنسين النجسين، ولعل الدخول من هذه البوابة أن يكون إيذاناً بتطهرهم من الذنوب والآثام...

أهمها التجارة والتجار وما ينتظر المطففين منهم من عقاب وما يوعد به الأبرار منهم من حسن الثواب (من السطر الثالث والثمانين إلى السطر السابع والعشرين بعد المائة) (*) ثم يبدأ تحول آخر توصف فيه مجالات أخرى تطلع عليها عينا «شمس» الذي يرى مالا تراه عيون البشر الفانين من أحوال الفقراء والصيادين والمسافرين ومن عداهم من قطاع الطرق والتائبين الهائمين بعيدا عن مساكن الناس (من السطر الثامن والعشرين بعد المائة إلى السطر الثامن والأربعين). وينتهي هذا القسم من الترتيلة بالدعاء الحارّ لشمس ألا يصب لعنته على هؤلاء البؤساء . وبعد سطور يقدم فيها الثناء على الذين يتلون النبوءات الخاصة بالقال (من السطر التاسع والأربعين بعد المائة إلى السطر الخامس والخمسين) تأتي الإشارة إلى الاحتفال الشهري الذي كانت تسكب فيه الجعة لشمس في مقابل استجابته لرغبات العابدين (من السطر السادس والخمسين بعد المائة إلى السطر السادس والستين). وبعد سطور لا تتسق مع السياق تمام الاتساق (من السطر السابع والستين بعد المائة إلى السطر الثالث والسبعين) نستمع إلى أصوات التسبيح بحمد النور الذي يبعثه إله الشمس الذي يمجده الداعي مشيدا بقوته التي تتحكم في الطقس والفصول (من السطر الرابع والسبعين بعد المائة إلى السطر الثالث والثمانين). وفي الختام تواجهنا سطور تتعذر قراءتها، ويبدو أنها كانت تنتهي بالدعاء لشمس بأن ينزل إله آخر السكينة على قلبه، وهي نهاية لا تليق بهالات التمجيد التي كَلَّلت بها الترتيلة رأس «شمس» ولا بمسارها الفكري العام.

أما عن تاريخ هذه الترتيلة فلا نكاد نعرف عنه شيئا . فالألواح الطينية التي

(*) جذير بالملاحظة أن التجارة عن طريق الملاحه في الخليج العربي قد ازدهرت منذ العصور السومرية القديمة على عهد الدولة أو السلالة الأكديّة «أجادة» واستمرت خلال عهد سلالة أور الثالثة والعصر المعروف بعصر ازين - لاسا «أي بين سنتي ٢٠١٧ و ١٧٦٣ ق.م» إلى أن بلغت نهايتها قبل سقوط الدولة البابلية الأولى .

وصلتنا منها تنتمي للعصر الآشوري المتأخر، باستثناء (مخطوطة) غير كاملة من أواخر العصر البابلي عثر عليها في مدينة الإله شمش نفسه وهي (سيار) . وقد وجدت خمس نسخ منها بين كنوز مكتبات الملك الآشوري آشور بانيبال (حوالي سنة ٦٥٠ قبل الميلاد) مما يؤيد الرأي السائد بأنها كانت تتلى بكثرة في الطقوس الدينية لذلك العصر، كما كانت ألواحها تستغل في تمرين التلاميذ والمتعلمين على فنون الكتابة والتدوين، شأنها في ذلك شأن بعض النصوص الأدبية والدينية العريقة مثل للدول (أيوب البابلي)، وملحمة الخلق أو التكوين، وملحمة إيرا (إله الأوبئة والدماء) وغيرها .

وقد محصَّ العلماء أوجه التشابه والتناظر في العبارات والمصطلحات الأدبية والتجارية بين هذه الترتيلة وغيرها من النصوص الدينية والملحمة والأدبية ونصوص الحكمة والتعزيم والنبوءات . ولعل كاتب الترتيلة أو كتابها قد استعاروا بعض النصوص والصيغ القديمة والمتحجرة (الكليشيهات!) من نصوص أخرى سابقة، مما يدل على سطوة التقاليد الأدبية في الشرق بوجه عام، واعتماد الكتاب والأدباء على التراث القديم . . بيد أن النصوص الأصلية توحى على الدوام بنضرة الأصالة التي تفتقد عادة في النصوص المتأخرة التي تحتذيها وتنسج على منوالها، ولهذا السبب يستبعد الأستاذ لامبيرت (ص ١٣٣ من كتابه عن الحكمة البابلية) أن يرجع تاريخ هذه الترتيلة إلى العصر البابلي القديم (باستثناء القسم الخاص بالتجار وأحوالهم ومتاعهم) . ولا شك أن العجز عن تحديد تاريخ دقيق للترتيلة لا يقلل في شيء من قيمتها التاريخية والأدبية الرفيعة .

ولا شك كذلك في أنها تذكرنا بالنشيد المشهور الذي يسبح فيه الملك المغترب المثقف أختاتون بحمد إله الواحد آتون أو قرص الشمس . إن المقارنة بينهما مغرية، وربما تلقي الضوء على اختلاف روح التدين عند المصريين القدماء في الدولة الحديثة وعند البابليين المتأخرين، ولكنها تبعد بنا عن السياق الذي نحن فيه .

«ترتيلة للإله شمش»

- ١- يامن تضيء (.) السماوات ،
- ٢- يا من تنير الظلام (.) في المناطق العليا والسفلى ،
- ٣- شمش ، أيها المضيء (.) السماوات ،
- ٤- يا من تنير الظلام (.) في المناطق العليا والسفلى
- ٥- أشعته كالشبكة تغطي (.)
- ٦- (وأنت) تسطع بنورك (الذي يبدد) عتمة الجبال الشاخنة .
- ٧- عندما تبرزغ يبتهج مجمع الآلهة ،
- ٨- (و) جميع آلهة الأرض (الإيجي) (*) يفرحون بك .
- ٩- أشعته تمسك الأسرار بغير انقطاع ،
- ١٠- وبضوئك الساطع يكشف طريقها .
- ١١- إن نورك الباهر يتطلع أبدا (.)
- ١٢- (وأنت . . .) جهات العالم الأربع كإله النار .
- ١٣- تفتح بوابات جميع (.) على اتساعها
- ١٤- وتبارك تقدمات الطعام لجميع آلهة الأرض جميعا (الإيجي)
- ١٥- شمش ، عند بزوغك يركع البشر ،

(*) المعروف من ملحمة الخلق البابلية «الإنوما إيليش» أن الإله الأكبر مردوخ بعد انتصاره على قوى الظلام والفوضى والسكون بقيادة «تعاميت» أو تاميت فصل السماء عن الأرض ، وخلق الخلق ، ونظم الآلهة في فريقين فجعل الفريق الأول في السماء وهم «الأنوناكي» ووضع الثاني في الأرض وما تحتها وهم «الإيجي» .

- ١٦- (.) كل البلاد ،
١٧- أيها المضيء ، يا مبدد ظلمات قبة السماوات ،
١٨- يا من تشعل الوهج في (لحبة؟) الثور، وحقل القمح ، وحياة البلاد .
١٩- روعتك تنسدل على الجبال الشاخنة ،
٢٠- ضوءك القوي يملأ البلاد إلى غاية حدودها .
٢١- إنك تتسلق الجبال وتتقصى (أحوال) الأرض ،
٢٢- تدلى من السماوات دائرة البلاد .
٢٣- ترعى كل شعوب البلاد ،
٢٤- وكل ما خلقه أيا ، ملك مجمع الآلهة ، قد عهد به إليك .
٢٥- كل ما يتنفس ترعاه بغير استثناء ،
٢٦- فأنت الذي تحفظهم في المناطق العليا والسفلى .
٢٧- إنك تعبر السماوات بانتظام وبغير انقطاع ،
٢٨- وفي كل يوم تطوف فوق الأرض الواسعة .
٢٩- فيض البحر ، والجبال ، والأرض ، والسماوات ،
٣٠- تعبر فوقها كالـ (.) كل يوم بلا توقف .
٣١- في العالم السفلي تعنى بجميع آلهة كوزو ، وهم الأنوناكي ،
٣٢- ومن الأعمالي تدبر كل شؤون البشر ،
٣٣- يا راعي (الأحياء) في (المناطق) الدنيا ، وحافظ (الأحياء) في الأعالي ،
٣٤- أنت المدبر يا شمش ، وأنت نور كل شيء .
٣٥- إنك لا تعجز أبدا عن عبور البحر الواسع الشاسع ،
٣٦- الذي لا تعرف الإيجي (آلهة الأرض) أعماقه .

- ٣٧- شمش ، إن وهجك الساطع يبلغ عمق الهاوية
- ٣٨- بحيث تشاهد نورك وحوش الأغوار،
- ٣٩- وأنت يا شمش تنكمش كخيوط (الشبكة) . وتنتشر كالضباب ،
- ٤٠- وتشمل بحمايتك البلاد .
- ٤١- وأنت لا تغتم أثناء النهار، ولا سطحك يغشاه الظلام،
- ٤٢- وفي الليل يواصل لهيك الاشتعال (.) .
- ٤٣- إلى مناطق مجهولة بعيدة ولأبعد لا تحصى ،
- ٤٤- تندفع (في طريقك) يا شمش ذاهبا بالنهار وآيبا بالليل .
- ٤٥- لا أحد من «الإيجيبي» جميعا يكدر كدحك ،
- ٤٦- ولا أحد في مجمع الآلهة يتسامى إلى عليائك ،
- ٤٧- عند شروقك بتجمع آلهة البلاد :
- ٤٨- وهجك العنيف يغطي البلاد .
- ٤٩- وجميع (سكان) البلاد الذين تتنوع بينهم لغات الحديث ،
- ٥٠- تعلم خططهم ، وتعرف كنه طريقهم .
- ٥١- البشر جميعا يركعون أمامك ،
- ٥٢- والعالم ، يا شمش ، يحن لنورك .
- ٥٣- (في) طاسة العرَّاف المكفَّنة بخشب الأرز.
- ٥٤- تنير (أنت) بصيرة كهنة الأحلام وتفسر الأحلام .
- ٥٥- (. . . .) من الترتيبات (؟) يسجدون لك ،
- ٥٦- (كما) يسجد لك الأشرار والعادلون .
- ٥٧- (ما من أحد) غيرك يهبط للأعماق ،

٥٨- (.) تطلق نيران أحكامك على المجرمين والمعتدين على القانون .

٥٩- (.)

٦٠- وهي (هو) ينزل الضربات عليه (.)

٦١- وأنت تطارد الوغد الذي تحوطه (.) إلى العالم السفلي

٦٢- وتأتي به من نهر العالم السفلي متلبسا بتهمة (.)

٦٣- ما تنطق به من حكم عادل يا شمش (.)

٦٤- حكمك الصريح لا يجوز عليه التغير وليس (.)

٦٥- إنك تساند المسافر على طريقه الصعب ،

٦٦- والملاح الجروع من الأمواج تعطيه (.)

٦٧- أنت الذي تخفر الطرق الخفية ،

٦٨- وأنت الذي تسير باستمرار على الدروب التي تواجه (شمش وحده) .

٦٩- إنك تنقذ من العاصفة التاجر الذي يحمل معه رأس ماله ،

٧٠- والـ (.) الذي يغوص في المحيط تزوده بالأجنحة .

٧١- إنك لتدل اللاجئين والهاربين إلى أماكن يأوون إليها ،

٧٢- والأسير تهديه للطرق التي لا يعرفها أحد غير شمش ،

٧٣- الرجل في (.)

٧٤- السجين الذي (.) في سجن (.)

٧٥- والذي (غضب) عليه إلهه (.)

٧٦- (.)

٧٧- إنك تقف بجانب المريض (.)

٧٨- تشخص (.)

- ٧٩- تحمل (.....)
- ٨٠- وأنت في الأرض التي لا عودة منها (.....)
- ٨١- الآلهات الغضاب (.....)
- ٨٢- تمجد (.....)
- ٨٣- يا شمش ، في شبكتك (.....)
- ٨٤- من عيون (شبكتك) لا (يلفت).
- ٨٥- ذلك الذي يقسم القسم (.....)
- ٨٦- والذي لا يخشى (.....)
- ٨٧- شبكتك الواسعة منشورة (.....)
- ٨٨- الرجل الذي يشتبهى زوجة جاره.
- ٨٩- سوف (.....) قبل يومه المكتوب.
- ٩٠- لقد أعد له شرك كرية (.....)
- ٩١- سيضربه سلاحك ، (ولن) ينقذه أحد.
- ٩٢- لن يقف أبو (ه) بجانبه للدفاع عنه ،
- ٩٣- ولن يستجيب إخوته لطلب القاضي بالترافع عنه .
- ٩٤- سيوقع به في فخ نحاسي لم يتنبأ به .
- ٩٥- إنك تحطم قرون الوغد الذي يدبر المكائد ،
- ٩٦- وال..... المتحمس ، تقوض الأسس (التي وضعها).
- ٩٧- تجعل القاضي الخرب الذمة يجرب القيود والأغلال ،
- ٩٨- والذي يقبل هدية ومع ذلك لا يقيم العدل تنزل به العقاب .
- ٩٩- أما من يرفض هدية ، وبالرغم من ذلك يقف في صف الضعيف ،

- ١٠٠- فإن شمش يسعد به وسوف يطيل حياته .
- ١٠١- والقاضي النزبه الذي يصدر الأحكام العادلة
- ١٠٢- يسيطر على القصر ويحيا ومع الأمراء
- ١٠٣- أي فائدة يجنيها من يستثمر ماله في بعثات تجارية باثرة؟
- ١٠٤- إنه ليخيب أمله في أمر الكسب ويضيع رأسماله
- ١٠٥- أما من يستثمر ماله في بعثات تجارية بعيدة ويدفع شاقلا واحدا مقابل . . .
- ١٠٦- فسوف يسر ذلك شمش ويمدّ في عمره .
- ١٠٧- إن التاجر الذي يلجأ للغش في الميزان ،
- ١٠٨- ويستخدم نوعين من الموازين فيخفض من (.)
- ١٠٩- يخيب أمله في الكسب ويضيع (رأسماله) .
- ١١٠- والتاجر الأمين الذي يزن بالقسط -
- ١١١- يقدّم له كل شيء بالحق (.)
- ١١٢- إن التاجر الذي يغش في وزن القمح .
- ١١٣- ويقرض (القمح) ويطفف في الوزن إلى الحد الأدنى ومع ذلك يطالب بالثمن الباهظ ،
- ١١٤- ستنزل عليه لعنة الشعب قبل أن يحلّ أجله ،
- ١١٥- وإذا طالب بتسديد الثمن قبل الموعد المتفق عليه فسوف يؤخذ بذنبه .
- ١١٦- لن يملك وريثه حق التصرف في ملكه ،
- ١١٧- ولن يستطيع إخوته أن يضعوا أيديهم على ضيعته .
- ١١٨- التاجر الأمين الذي يعدل في وزن (القمح) إلى أقصى حدّ فيضاعف من إحسانه ،

- ١١٩- سيسر به شمش ويطيل في حياته .
- ١٢٠- سيزيد من (أفراد) عائلته ، ويكسب ثروة (طائلة) .
- ١٢١- ومثل مياه ربيع لا يتخلف لن تفشل ذريته .
- ١٢٢- لذلك الذي يحسن على الناس ولا يعرف الغش -
- ١٢٣- الرجل الذي يستر نواياه دائما بالتفاق - تعرض حالته (عليك) .
- ١٢٤- إن ذرية الأشرار ستمنى (بالفشل) .
- ١٢٥- والذين تقول أفواههم «لا» - تعرض قضيتهم عليك .
- ١٢٦- في لحظة واحدة تدرك ما يقولون ،
- ١٢٧- تسمعهم وتختبرهم ، وتفصل في دعوى المظلومين .
- ١٢٨- إن كل فرد يوضع (مصيره) بين يديك ،
- ١٢٩- وأنت الذي تدبر النبوءات بفألم ، وتوضح ما التبس من أمرهم .
- ١٣٠- إنك يا شمش تراقب الصلاة ، والسجود ، والتبرك (بالدعاء) ،
- ١٣١- والخضوع ، والركوع ، وتراتيل الطقوس والسجود . .
- ١٣٢- الضعيف يدعوك من تجويف فمه ،
- ١٣٣- والمتضع ، والمغلوب ، والمبتلى ، والمسكين ،
- ١٣٤- والتي أسر ابنها تواجهك دائما وبغير انقطاع .
- ١٣٥- من كانت أسرته بعيدة (عنه) ، ومدينته نائية ،
- ١٣٦- والراعي (الذي يلقه) رعب السهوب يواجهك ،
- ١٣٧- راعي القطعان في الحرب ، وحارس الأغنام وسط الأعداء .
- ١٣٨- هنالك ، يا شمش ، تواجهك القافلة ، أولئك الراحلون والخوف يتتابهم .

- ١٣٩- التاجر المسافر، والوكيل الذي يحمل رأس المال .
- ١٤٠- هنالك ، يا شمش ، يلقاك صياد السمك (الذي ينشر شبكته ،
- ١٤١- والصيد ، ورامي القوس الذي يسوق الطرائد ،
- ١٤٢- ويقابلك صائد الطيور الذي يحمل شبكته .
- ١٤٣- والسارق المتلصص ، عدو شمش ،
- ١٤٤- والباحث عن الفريسة في شعاب السهوب يواجهونك .
- ١٤٥- الميت المتجول ، والروح الشريد ،
- ١٤٦- يقابلانك يا شمش وتستمتع إليهم أجمعين .
- ١٤٧- إنك لا تحبط مسعى من يلقاك . . .
- ١٤٨- لا تلعنهم يا شمش ، لأجل خاطري !
- ١٤٩- أنت تجود بأنوارك يا شمش على أسر الناس ،
- ١٥٠- تعطيتهم وجهك الصارم وتببهم ضوءك الباهر .
- ١٥١- تطلع على حظوظهم وتشرف على تضحياتهم ،
- ١٥٢- وعلى امتداد الجهات الأربع تسير شؤونهم
- ١٥٣- وإلى المدى (الذي تصل إليه) مساكن البشر تتحفهم جميعا بأنوارك .
- ١٥٤- السماوات لا تكفي أن تكون وعاء تحديق فيه ،
- ١٥٥- والبلاد بأسرها لا تصلح أن تكون طاسة العزاف .
- ١٥٦- في اليوم العشرين تتهلل بالبهجة والفرح ،
- ١٥٧- تأكل ، تشرب مزرهم (*) الصافي وجعة الساقى من السوق .
- ١٥٨- إنهم يسكبون لك جعة الساقى ، فتلقاها بالقبول .

(*) شراب من نوع الجعة ، ينبذ من الذرة خاصة .

- ١٥٩- وأنت تنجّي الذين تحوطهم الأمواج العاتية ،
١٦٠- وفي المقابل تتقبل سكائبهم الرائقة الصافية .
١٦١- إنك تشرب جعتهم الباردة ومزهم ،
١٦٢- ثم تحقق الأمانى التي ينشدونها .
١٦٣- تفك إसार . . . أولئك الذين يركعون لك ،
١٦٤- والذين يباركونك بانتظام تتقبل صلواتهم ،
١٦٥- إنهم يسبحون بحمدك في خضوع ،
١٦٦- ويخشعون لجلالك أبد الأبد .
١٦٧- (أما) الأنذال الذين يفترقون على الناس ،
١٦٨- والذين هم كالسحب لا وجه لهم ولا . . .
١٦٩- أولئك الذين يمرّون على (سطح) الأرض الواسعة ،
١٧٠- ويصعدون الجبال العالية ،
١٧١- وحوش البحر التي يملأها الخوف (والفرع) ،
١٧٢- أضحية البحر التي تتحرك في الأعماق ،
١٧٣- وقربان النهر الذي يمرّ أمامك يا شمس .
١٧٤- أين الجبال التي لا تغطيها أشعتك (بردائها) ؟
١٧٥- وأي منطقة لا يدفئها نورك الساطع ؟
١٧٦- يا مضيء العتمة ، ويا منير الظلام ،
١٧٧- يا مبدد الظلمات ، وغامر الأرض الواسعة بالأضواء ،
١٧٨- يا من تجعل الأرض تسطح بالأنوار ، وترسل الحرارة اللاسعة إلى
الأرض في (وقت) الظهيرة .

- ١٧٩- وتجعل الأرض الواسعة تتوهج كالشعلة الملتهبة،
١٨٠- وتقصر الأيام وتطيل الليالي،
١٨١- (وتسبب) البرد والصقيع والثلج والجليد،
١٨٢- (.....) رواج السماء، الذي يفتح أبواب الأرض على مصاريعها،
١٨٣- السير، الخابور، المزلج، ومقبض الباب.
١٨٤- يا من تهب الحياة (.....) لمن نزعته منه الرحمة،
١٨٥- (.....) الأسير في معركة صراع مميت.
١٨٦- كتمان، ومشاورة، ونقاش، ونصيحة،
١٨٧- (.....) للشعوب المنتشرة في الآفاق،
١٨٨- العرش، الديوان الملكي
١٨٩- القوة
١٩٠- ١٩٢- محتاج
١٩٣- ساطع، (في) مقامك البهيج
١٩٤- (.....) مأدبة لمناطق العالم،
١٩٥- (.....) حاكم، كاهن-أنو، وأمير،
١٩٦- (.....) ليوفوك حقتك من الإجلال.
١٩٧- (.....) ثروة البلاد في التضحية،
١٩٨- (.....) لتجدد منصّة عرشك.
١٩٩- (.....) يامن لا يتبدل قوله،
٢٠٠- لتقل لك (زوجتك آيا) في المخدع (فلتهداً نفسك).

الفصل الثالث

مناظرات وحكايات خرافية على لسان الحيوان والنبات

احتفظت الحكاية الخرافية على لسان الحيوان منذ القدم بشعبيتها في الشرق بوجه عام والشرق الأدنى بوجه خاص . وعندما تذكر حكايات الحيوان تقفز «كليلة ودمنة» لعبدالله بن المقفع إلى ذهن القارئ مع غيرها من الحكايات الثرية أو الشعرية التي يحفل بها تراث الأدب العربي الرسمي والشعبي منذ عصوره الأولى حتى شوقي شاعر العصر الحديث . وربما خطر كذلك على أذهاننا أحد المنابع المباشرة أو غير المباشرة لهذا النوع من أدب الحكمة والتسلية الذي كان ولا يزال يحظى بحب الرجل العادي واستمتاعه بما ينطوي عليه من سخرية ونقد اجتماعي لاذع ، وأقصد بهذا المنبع تلك المجموعة العجيبة من الحكايات المروية على لسان الحيوان والمنسوبة إلى العبد اليوناني الذي نسجت الأساطير حول حياته وموته ، وهو «إيزوبوس» الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد في «ساموس» وألقي به من حائق في «دلفي» ، ولم يخل أحد من كتاب هذا النوع من الحكايات الخرافية من التأثر به واستلهامه ، وسواء في العصور القديمة نفسها (مثل الشاعر الإغريقي بابريوس من القرن الثاني للميلاد ، أو الشاعر الروماني فايدروس الذي عاصر حكم أغسطس وتيبريوس في القرن الأول) أو في العصور الحديثة (مثل لوثر زعيم حركة الإصلاح الديني ، ولافونتين أشهر من استوحاه وأعاد صياغته ، وجيلبرت وليسينج من أدباء الألمان) . بيد أن القارئ قد لا يتذكر أن أمثال هذه الحكايات الخرافية عمرها

أقدم من ابن المقفع ومن ايزوبوس بعشرات القرون ، وأنها عرفت ورويت على ألسنة السومريين وسجل بعضها على الرقم الطينية للملك سلالة أور الثالثة (خلال القرن الأخير من الألف الثالث قبل الميلاد) لكي يستمعوا إليها في حفلات البلاط واحتفالاته بالمناسبات والأعياد المختلفة . . . ولا شك أن هذا النوع من الحكايات قد عرفته اللغة الأكديّة أيضا وشاع على ألسنة العامة والبسطاء من الناس في العهود البابلية . فقد احتوت مجموعة متأخرة من الأمثال البابلية التي سيرد ذكرها فيما بعد على نماذج منها ، واحتلت إحداها مكانا مرموقا في الأدب البابلي المأثور، هي حكاية الثعبان والنسر التي أدمجت ، لسبب غير معروف ، في الأسطورة المشهورة باسم أسطورة إيتانا* . وربما يرجع خلو الأدب البابلي التقليدي من هذه الحكايات إلى السبب نفسه الذي يعلل به الباحثون ندرة الأمثال الشعبية فيه ، وهو أن علماء العصر الكشّي الذي وصلتنا منه معظم النصوص الأدبية «المحترمة» ، قد اضطهدوا هذا الأدب الشفاهي الذي انتشر على ألسنة العامة ولم يروا أنه يستحق التدوين والتسجيل ا

ومع ذلك فلم يخل الأدب البابلي التقليدي من نوع معين من الحكاية الخرافية التي تختلف كل الاختلاف عن نمط الحكاية الخرافية التي نعرفها من ايزوبوس ومن نسجوا على منواله . ذلك هو أدب المناظرة الذي يسجل مبارزة كلامية يتبارى فيها زوج من الآلهة أو البشر أو الظواهر الطبيعية أو النبات أو المعدن أو الحرف والمهن اليدوية وأدوات الزرع والصنع - في محاولة لإثبات تفوق أحد

(*) تمهد هذه الحكاية للأسطورة التي تروى عن إيتانا أحد ملوك سلالة كيش الأولى (تل الأحيمر حاليا) وصعوده للسماء على جناحي نسر لمناشدة الإله أنو أن يدلّه على نبات النسل ليكون له ولد يحمل اسمه . والحكاية التمهيدية أن الملك توسل للإله شمش قبل ذلك فهداه إلى حفرة يقع فيها نسر جريح - وكان هذا النسر قد غدر بصديقه الثعبان وأكل صغاره ، فانتقم منه الثعبان بإيقاعه في حفرة عميقة بعد تحطيم جناحيه - فضمد الملك جراحه ، وحمله النسر إلى السماء

Imscher(Hrsg.),Lexikon der Antike. Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1972

الطرفين على الآخر، وبيان مدى منفعة للإنسان بوجه عام، أو للملك بوجه خاص . . وهكذا نشأت تلك المناظرات البديعة - التي تذكرنا بالمناظرات التي كنا نرفع بها أصواتنا ونحج تلاميذ في المدارس الأولية والابتدائية في دروس الإنشاء - بين الصيف والشتاء، والطير والسمك، والشجر والقصب، والفضة والنحاس، والفأس والمحراث، وإلهة الماشية وإلهة الحنطة.

وكما كان السومريون سباقين إلى ابتداع ألوان الأدب والحكمة التي ورثها عنهم البابليون وأضافوا إليها وطوّروها، فقد ابتدع الكتّاب السومريون الجنس الأدبي الذي نسميه أدب المناظرة ودوّنوه شعرا، ومهدوا لكل مناظرة بمقدمة أسطورية مناسبة تبين في الغالب كيفية خلق المتناظرين، يليها تمهيد للدخول في تفاصيل الموضوع الذي يبدوه أحد المتناظرين بالحديث عن نفسه وتعداد مزايه على خصمه . ويرد نظيره بالمثل، ويستمر الطرفان في أخذ ورد حتى يضطرا للاحتكام إلى طرف ثالث، يكون في الغالب أحد الآلهة البارزين في مجمع الآلهة السومرية، فيصدر حكمه الفاصل في النزاع بتفضيل أحد الطرفين على الآخر . وينزل الطرفان على حكمه فينتهي الخصام ويسود الوثام .

عرف من هذه المناظرات السومرية سبع أهمها المناظرة بين الماشية (التي يمثلها الإله لهار) والغلة (التي تمثلها الإلهة العذراء الرحيمة أشنان)، ومناظرة الصيف والشتاء (بين الأخوين إيمش الموكل بالأسطبلات وحظائر الغنم والمعادن، واثنتين فلاح الآلهة الذي ينتصر له الإله إنليل ويردّ له اعتباره)، ثم المناظرة الجميلة «طلب يد انانا» (وهي إلهة الخصب والحب العذراء التي صارت عشتار البابلية فيما بعد) على هيئة تمثيلية من أربع شخصيات يدور فيها الحوار أو بالأحرى المونولوج الطويل حول إقناع «أنانا» بالزواج من الراعي المحب الأمين «دوموزي» الذي كانت قد فضلت الفلاح «أنكمدو» عليه . ولا تلبث العذراء أن تقتنع بحجج الراعي الطيب الذي يدعو غريمه السابق إلى

حفل عرسه - بعد أن سلم بهزيمته وتنازل عن معركته بأسرع مما يجب . . وفي النهاية يعرض الفلاح على الراعي بعض نتاج مزرعته من الخنطة والفلول والعدس هدية بمناسبة زفافه . ولسنا نعرف ماذا وعد بتقديمه للعروس التي خيبت أمله ، إذ تمتلئ سطور اللوح الأخيرة بثغرات يصعب تبين شيء منها باستثناء هذه الكلمات التي يبدو أنها تعبر عن تلثم المحب الصامت الصابر : « وأنت أيتها العذراء . . . مهما أردت ! »* .

نسج البابليون في أدب المناظرة على منوال السومريين ، وإن كانوا قد خرجوا على النموذج الأصلي في بعض الأحيان . وقد بقيت ست مناظرات أثبتناها على الصفحات التالية ، ومن أهمها المناظرة بين الطرفاء (الأثل) والنخلة ، والمناظرة بين الثور والحصان اللتان تحافظان على المدخل الأسطوري الذي نجده في المناظرات السومرية . ويظهر الثعلب في إحدى هذه المناظرات ، كما تظهر فيها تبقى من المناظرات الأخرى ثلاثة حيوانات هي الذئب والكلب والأسد ، وفيها جميعا يتمثل الخروج على النموذج السومري في التركيز على مكر الثعلب وعدم الالتزام بالحوار بين خصمين .

أما المشهد الأخير الذي يصدر فيه الحكم الفصل من الطرف الثالث فقد بقيت منه آثار قليلة في نصين بابليين هما «نيسابا والغلة» و«خرافة الثعلب» اللذان لا يسمحان بالمقارنة بينهما وبين النموذج السومري . وليس فيما بقي من النصوص الأكديّة البابليّة ما يؤكد بصورة قاطعة أنها قد حافظت على مشهد الحكم الأخير .

ونبدأ بالمناظرة بين الطرفاء التي تستهل المباراة ثم ترد عليها النخلة بالحديث عن مزاياها ومنافعها للملك والناس .

والجدير بالذكر أن الباحثين قد درسوا ثلاث نسخ منقحة من هذا النص ،

(*) ص. ن. كريم، من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، ص ٢٣٦ .

ترجع أولاهها إلى العصر البابلي القديم، وقد اكتشف الرقيمان اللذان دونت عليهما في مكتبة «تل حرمل» (في مداخل بغداد وتقع في المنطقة المعروفة الآن باسم تل محمد بداية بغداد الجديدة) وتعود الثانية إلى العهد الآشوري الأوسط، وقد كتب معظمها باللهجة الآشورية. أما الثالثة فيرجع بعض العلماء أنها قد كتبت بعد العهد الآشوري الأوسط، بقرن أو قرنين، وأنها تشبه الوثائق التجارية في مظهرها وطريقة كتابتها، مما يحمل على الظن بأن ناسخها كان من المتمرسين على تدوين الرسائل والعقود أكثر من تمرسه على كتابة النصوص الأدبية، ولذلك احتشدت بالأخطاء اللغوية والإملائية التي لا يمكن أن يقع فيها كاتب تلقى تدريبا منظما في مدارس النسخ والتعليم والتدوين (الأدوبا) — وتحتفظ النسختان الأولى والأخيرة بالتمهيد، وتختلف النسخ الثلاث في نسبة النص الذي تورده من الجولات الكلامية الثلاث بين الطرفين المتنافسين، إلى أن تتقارب جميعها في تسجيل نص الجولة الثالثة بصورة تكاد أن تكون متساوية.

وأهم ما يهم القارئ غير المتخصص في الكتابة المسارية باللغات واللهجات المختلفة في شتى عصور الحضارة العراقية القديمة أن البقية الباقية من هذه المناظرة تدل على أنها قد احتذت بنية النموذج الذي ابتدعه السومريون للحكاية الخرافية على لسان الحيوان والنبات. فهي تبدأ، بالتمهيد الأسطوري الذي اختصر اختصارا شديدا، وإن كان يتضمن الإشارة إلى الزمن الذي جادت فيه الآلهة على البشر بالملك والملكية، وهو يقع وفقا للتاريخ السومري مرة مع بداية التحضر ونشأة الحياة المدنية، والمرة الأخرى بعد الطوفان «وأنين الأرض»، ثم يتطرق الحديث إلى غرس الشجرتين في ساحة القصر الملكي، وإقامة مأدبة في ظل الطرفاء احتفالا بتنصيب الملك الجديد، بجانب القيام بشيء آخر لم يُنصَّ عليه في ظل النخلة. وبعد أن تتحدد معالم المشهد تنخرط الشجرتان في معركتهما الحامية.

وأخيرا فإن بعض الباحثين قد درسوا احتمال تأثير هذه المناظرة في حكايات وأعمال أدبية أخرى: مثل حكاية الشجرة الأشورية (أو البابلية) التي نشر الأستاذ ج. م. أنفالا نصها المكتوب باللغة البهلوية في مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (المجلد الثاني. من ص ٦٣٧-٦٧٨) وهو يدل على تأثير ملحوظ بالمادة الأصلية وإن كان الكاتب الفارسي قد تصرف في صياغتها وأضاف إليها، ومثل الجغرافي والمؤرخ والرحالة الإغريقي المشهور سترابون (من حوالي ٦٣ ق. م إلى حوالي ٢٠ م) الذي يذكر في كتابه (الجغرافيا، ١٦، ١، ١٤) أنه سمع أغنية فارسية أحصت فوائد النخلة وبلغت فيها ثلاثمائة وستين فائدة، مما يرجح اعتماد هذه الأغنية على الأصل البابلي المعروف آنذاك أو المتداول بصورة شفاهية. وأخيرا نجد أصداء من المناظرة في إحدى الشذرات الباقية من الشاعر والعالم السكندري المعروف كالليماخوس (من حوالي ٣٠٠ ق. م - حوالي ٢٤٠ ق. م) (وقد نشرها هيرمان ديلز - الذي يرجع إليه الفضل في نشر شذرات الفلاسفة السابقين على سقراط - في المجلة الأسبوعية الدولية، المجلد الرابع، ص ٩٩٣-١٠٠٢).

وإليك نص المناظرة كما ورد في النسخ الثلاث التي تحدثنا عنها. وسوف تلاحظ الفروق الدقيقة بينها، وسواء في التمهيد الأسطوري أو في متن الحوار بين الطرفين المتباريين وتفصيلاته وموضوعاته، واستئثار النخلة بنصيب الأسد في عرض منافعها ومزاياها على الطرفاء... لا شك أن الثغرات والفجوات التي شوّهت النص في نسخه الثلاث تحول دون الخروج منها بسياق مترابط، ولكنها تجعل المقارنة بينها أمرا ممتعا وضروريا حتى للقارئ غير الملم بلغاتها الأصلية. والترجمة تتابع ترجمة لامبيرت الإنجليزية التي تبدأ بوجه اللوح وتنتقل إلى ظهوره مع بداية كل ترقيم جديد للسطور، كما تتابع الفواصل التي وضعها بين السطور على شكل خطوط فارقة بين «لازمة» وأخرى أو بين وحدة بنائية ووحدة مغايرة.



أ- الطرفاء والنخلة

Library of the Alexandria University
Collection of the University of Alexandria

١- النسخة الأولى :

- ١- في الأيام السابقة ، في السنوات السالفة
- ٢- عندما حزنّت «السياوات» وأنت الأرض في المساء ، الآلهة . . .
- ٣- سكن غضبهم على البشر ومنحوهم الوفرة . . .
- ٤- وعينوا ملكا ليقود البلاد ويقيم «شؤون» العباد .
- ٥- (. . . .) ليحكم ذي الرؤوس السود ، (و) العديد من الشعوب ،
- ٦- غرس «الملك» النخلة في ساحته . . .
- ٧- غرس الطرفاء . في ظل الطرفاء «أقام»
- ٨- مأدبة ، في ظل النخلة (. . . .)

-
- ٢- فتحت الطرفاء فمها ووجهت (كلامها) إلى النخلة ،
 - ٣- «انظري ماذا يوجد في القصر من أجزاء عتادك .
 - ٤- إن الملك يأكل من طبقي . ومن سلة خبزي
 - ٥- يأكل المحاربون . إنني نساجة وأطرق الخيوط .
 - ألبس القوات .
 - ٦- (. . . .) أنا طاردة الأرواح الشريرة ^(١) وأقوم بتطهير المعبد .
 - ٧- ليس لي بين الآلهة منافس » . أجابت

- ٨- النخلة «قائلة»: - على رسلك، إن (.....) العظيم
٩- عندما (أَتَغَيَّبَ) لا يسكب الملك السكائب،
١٠- (.....) الأغصان غير مقطوعة.
١١- (.....) في ذلك الوقت تكوينين في يد مخمر الجعة
١٢- الملك (.....) تكوم فوقك. فتحت الطرفاء فمها
١٣- ووجهت (الكلام) إلى النخلة، تمهلي، في أوقات الاحتفالات
١٤- تكون. الطرفاء، التي ليست
١٥- إثم. في ذلك الوقت
١٦- تكوينين في يد الجزار وسط فضلات (الذبيحة) والدماء.
١٧- (.....) أجابت النخلة (قائلة)،
١٨- (.....) المشرف على قنواتنا الذي (تكون) ثماره
١٩- (.....) هي ثماري. ثماري أنا.
-

٢- النسخة الثانية :

- ٣- فتحت الطرفاء فمها (و.)
٤- إن لحمي إذا قورن بلحمك (.....)
٥- حزامي الثمين اللطيف (الذي يستخدم للتسلق عليه)
٦- مثل أمة صبيّة (.....) سيدتها
-

٧- أجابت (النخلة) بلهجة فيها مبالغة (.....)

٨- «..... إن لحاءك المزودّ بالأعواد (.....)

- ٩- حين ندعو لها (.....) اللحم (كفارة عن) الإثم .
١٠- فالطرفاء لا تعرف أفضل ما..... ، أفضل ما (.....)
-

- ١١- إنني متفوقة عليك ، متمكنة من كل صنعة. الـ (.....)
١٢- كل عتاد الفلاح قد قطعه من أغصاني (.....)
١٣- إنه يتخذ مجرافه من قلبي ، وبمجرافي (.....)
١٤- يفتح (.....) لكي تشرب قناة الريّ. لقد ربّبت الحقل (.....)
١٥- أما عن رطوبة التربة .. (.....)
١٦- فإني أدرسها ، كما أدرس الحنطة التي يعيش عليها البشر .
١٧- إنني متفوقة عليك ، متمكنة من كل صنعة. الفلاح .. (.....)
١٨- وكل عتاده (من) لجام وسط ونير، و (.....)
١٩- وعدّة الثور ونيره ، وغطاء الـ..... الشبكة والعربة (.....)
٢٠- ... الفلاح ، كل ما عنده..... (.....)
-

- ٢١- «انظري إلى عتادي في قصر الملك . ما الذي (يوجد) منه
٢٢- في بيت الملك؟ إن الملك يأكل من طبقي ، من قدحي (.....)
٢٣- من صحنني ، المحاربون يأكلون من سلّة خبزي (.....)
٢٤- يأخذ الخبّاز الدقيق . أنا نسّاجة ، (وأطرق) الخيوط .
٢٥- (من نسجي) تلبس القوات .. (.....)
٢٦- ... للإله ، أنا رئيس طاردي الأرواح الشريرة وأصلح^(٢) المعبد .
أنا في الحق شريفة (.....)^(٣)

-
- ١- في الموضع الذي تقدم فيه الأضاحي لسين . . . سين النبيل (.)
 - ٢- حيث أكون غائبة . . . لايسكب الملك السكائب (.)
 - ٣- تؤدى شعائري (وطقوسي) ، وتكوم فوق الأرض فروعى (.)
 - ٤- في ذلك الوقت (تقوم) النخلة بتخمير (الجنة)؛ ك (٤)
 - ٥- تعالي ، دعينا نذهب ، أنا وأنت ، إلى مدينة كيش (.) (٥)
 - ٦- حيث يتم عمل الحكيم تكون ثم علامات (تدل عليّ)
 - غير مليء (.)
 - ٧- غير معبأ بالبخور . البغي قد نثرت الماء و (.)
 - ٨- تأخذه ويتعبدون وقيمون الاحتفال . في ذلك الوقت (.)
 - ٩- في يد الجزار (٦) . فروعها في فضلات «الذبيحة» . . .
-

- ١٠- تعالي دعينا نذهب ، أنا وأنت ، إلى مدينة (.)
 - ١١- حيث توجد (الخطايا) والآثام ، يكون هذا ميدانك ، أيتها الطرفاء .
 - إن النجار (.)
 - ١٢- يحترمني ويثني (عليّ) كل يوم .
-

- ١٣- الذي (.)
- ١٤- أرفع . سائقو الماشية (.) هراوات كبيرة .
- ١٥- إنني أشطر قوتك مثل العامل في (حزم) القصب الذي (.)

١٦- سوف أبتهج بقوة العظيمة (.....)

١٧- جعلتك سيدة، متفوقة (.....)

١٨- إنني متفوقة عليك . أبزك ست مرات ، وسبع مرات (.....)

١٩- أنا التي تأتي بعد إلهة الغلّة ، لشهور ثلاثة (.....)

٢٠- اليتيمة ، والأرملة ، والفقير (.....)

٢١- لا يشبعون من تمرى الحلو (.....)

٢٢- مكسور (.....)

٢٣- ويتعبدون لذريتي (.....)

٣- النسخة الثالثة :

١- الشعوب في الأيام السالفة

٢- حفرت آلهة القدر الأنهار؛

٣- آلهة البلاد ، أنو وأنليل وإيا ، عقدوا اجتماعا .

٤- اتخذ أنليل والآلهة مجلسهم ،

٥- وتوسطهم شمش ،

٦- كما جلست وسطهم سيدة الآلهة العظيمة (٧) .

٧- لم تكن الملكية (في ذلك العهد القديم) قد وجدت في البلاد ،

٨- وكانت (مقاليد) الحكم (في يد) الآلهة .

٩- ١٠- (غير قابلين للترجمة) .

١١- غرس الملك

- ١٢- النخلة في قصره،
١٣- وغرس معها . . . (شجرة) الطرفاء .
١٤- في ظل الطرفاء أقيمت مأدبة .
١٥- وفي ظل النخلة
١٦- أصلح
١٧- يفتح طريق الملك .
١٨- كل منهما جدير بالآخر . . .
١٩- الطرفاء والنخلة
٢٠- كذلك (قالت ؟) الطرفاء ، «بصورة عظيمة . . .
٢١- إذا كانت النخلة متفوقة»
٢٢- «أنت ، أيتها الطرفاء ، شجرة عديمة الفائدة .
٢٣- ما هي أغصانك ؟ بلا ثمر !
٢٤- (أما) ثمري
٢٥- ينبع
٢٦- إن البستاني يثني عليّ .
٢٧- وأنفع العبد والسيد معا .
٢٨- ثمري تساعد الطفل على النمو ،
٢٩- والكبار يأكلون من ثمري» .
٣٠- «مساوية للملك
٣١- العتاد (والأدوات) في قصر الملك ،
٣٢- ماذا يوجد مني في قصر الملك ؟

- ٣٣- إن الملك يأكل من (.....)
- ٣٤- (و) الملكة تشرب من قدحي،
- ٣٥- أنا النساجة وأطرق الخيوط (.....)
- ٣٦- (و) أنا رئيس طاردي الأرواح الشريرة وأطهر (.....)
- ٣٧- ... لا..... يتبع.....
- ٣٨- لا..... «هنالك أجابت (.....)
- ٣٩- موجهة الحديث إلى أختها النخلة (.....)

الهوامش

- (١) أي المعرفة أو العزامة أو المعوذة، وهي الكاهنة التي تطهر المعبد من الأرواح الشريرة عن طريق الرقي والتعاويذ.
- (٢) أصلح أو جدد، والمراد تطهير المعبد وبت الحيلة والبركة في أرجائه .
- (٣) أرستقراطية أو نبيلة ورئيس .
- (٤) تكون النخلة هي المخمرة، أي تقوم بدور تخمر الجعة من التمر والشعير .
- (٥) وهي تل الأحيمر حاليا، بالقرب من مدينة بابل، وكانت مقر عدة سلالات سومرية حاكمة (من الأولى إلى الرابعة).
- (٦) حرفيا: مقطع اللحم .
- (٧) هي الإلهة الأم ننخرساك .

ب - حكاية الصفصافة

وهذه حكاية أخرى عن شجرة الصفصاف ذكرت في قوائم النصوص الأدبية، وورد اسم مؤلفها أو ناسخها «أورنانا». ولم يتفق العلماء بإجماع الآراء على إطلاق اسم الصفصافة عليها، إذ اقترح الأستاذ سالونين (في كتابه عن أدوات النقل الزراعية ص ١٤٣) تسميتها بشجرة التوت، كما ترجم الأستاذ أوبنهايم العلامة المسارية الأصلية بشجرة الحور، وذلك خلافا للتسمية الواردة في قاموس النبات الآشوري للأستاذ طومسون (ص ٢٩٢-٢٩٦). ولعل الصفصافة هي أرجح التسميات، إذ عثر على قطعة من نص الحكاية تتكلم فيه الصفصافة وترد عليها شجرة الغار، كما أن السطر السابع من نصها المنشور فيما بعد يشير إلى خصلات الصفصافة التي كانت تدخل في مستلزمات بعض الطقوس. ويحتمل أن يكون النص الأصلي قد تضمن أسماء أو أحاديث أشجار أخرى لم يرد ذكرها في هذه البقية الباقية منه، ولكن يحتمل أيضا أن تكون الصفصافة قد قامت بالدور الأساسي في الحوار.

وجدير بالذكر أن عالم الآشوريات جورج سميث قد تصور خطأ أن النص جزء من اللوح الثامن من ملحمة جلجاميش الشهيرة. وترجمه بالفعل إلى الإنجليزية في كتابه عن «العرض الكلداني لقصة الخلق» (طبعة ١٨٧٦، ص ٢٤٣، وطبعة ١٨٨٠ ص ٢٥٤) وأن الأستاذ ب. مايسنر في الجزء الثاني من كتابه عن بابل وآشور (ص ٤٢٩) هو الذي حقق هوية النص وأكد - مع الأستاذ لاندزبيرجر - أنه شذرة من حكاية شعبية تنتمي إلى أدب المناظرة... وإليك ترجمة النص الذي حققه الأستاذ لامبيرت (ص ١٦٤ - ١٦٧ من كتابه عن أدب الحكمة البابلية):

- ٢- أو شجرة الرمان (.....)
٣- شجرة الأرز، (و) السرو (.....)
٤- في حوض القصب والأجمة (.....)
٥- أنت.....
٦-.....
٧- في كل شيء.....
٨- تدمرين الكثير (.....)
٩- الحمقاء (بين) الأشجار
١٠- في... (ك)، شجرة الغار، جعلت.....
١١- جذورك ليست بالغة القوة (.....)
١٢- ظلك ليس وفيرا (.....)
١٣- قمة فرعك ليست مزدهرة (.....)
-

- ١٤- فتحت (شجرة) الغار (فمها) غاضبة وردّت على الصفصافة،
١٥- واستفزتها وهي تجادلها
١٦- كالطرفاء (.....) لا لحم (.....)
١٧- كالنخلة، ملكة الأشجار (.....)
١٨- (ومثل) غبار الجبل، الذي يغمر أرض العدو (.....)
١٩- مطروحة، تعالي، (.....)
٢٠- (.....) لك لن يربط (.....)
٢١- (بعيدا) عنك لا يضع (.....)

٢٢- للقوي والضعيف . . .

٢٣- (.) يحرف الأحاديث

٢٤- يجعل

٤- يسحقون العاصي . .

٥- أجعل الضعيف قويا، و (.) المقعد (الأشل)

٦- بغير أن تسمعها أجعل الكلمات معروفة (مبينة؟)

٧- بخصلات مني يحمون الملك (.)

٨- ويزود (ون) الشريف و(الرجل) العامي (.)

٩- المدينة وحيدة (.)

١٠- يحمون الباب والمزلاج (.)

١١- (.) توضع لتأمين السقف .

١٢- كالتاج يزین المعبد بـ (.)

١٣- ويتطلعون للدوارة لمعرفة اتجاه الريح

١٤- ويحمل الملاح

جـ - نيسابا والغلة

ربما كانت هذه الحكاية الشعرية أعجب الحكايات البابلية على لسان النبات والحيوان . . . وأشد ما يثير الحيرة في أمرها أن يدور النص المتبقي منها حول نزاع غير مفهوم بين إلهة الغلة نيسابا (التي أخذها البابليون فيما أخذوه عن السومريين حتى أصبح اسمها نفسه يدل في البابلية على الغلة) وبين نوع معين من الحبوب يطلق التهم عليها بغير مسوغ معقول ولا مقبول .

عثر على شذرة كبيرة من هذه الحكاية في «سلطان - تبه» بتركيا، كما اكتشفت فيها قطعة أخرى صغيرة يظن أنها جزء من الرقيم الذي دونت عليه تلك الشذرة . والجزء المحفوظ من العمود الأول هو خاتمة حديث أو ضراعة للآلهة بتحقيق الرخاء، ويبدو أن «نيسابا» نفسها هي التي تتضرع أو توجه الحديث . يتبع ذلك حديث القمح أو الحنطة التي تخاطب نيسابا بوصفها إلهة العالم السفلي، وتوجه إليها تهمة نشر الكراهية في كل ركن من أركان العالم . ولا يوضح النص سبب هذا الاتهام، وإن كانت العلاقة بين إلهة الغلة والعالم السفلي أكثر وضوحا، إذ إن النبات يستمد غذاءه من أعماق الأرض . ويستطيع القارئ أن يجد شاهدا على هذا من واحد من أهم نصوص الأدب البابلي، وهو «الدلول بيل نيميقي» (لأمتدحن رب الحكمة) الذي يثبت في السطر السابع والخمسين من اللوح الثاني أن شياطين العالم السفلي تصل إلى عالم البشر بالخروج من باطن الأرض كما تخرج النباتات (انظر النص الوارد في هذا الكتاب) .

أما عن حالة هذه الشذرة كما تدل عليها الرقم المدونة عليها البقية المتبقية من النص، فإن تغير الزمن وعوامل الطقس والتعرية لم تترك منه سوى كلمات

قليلة لا جدوى من نقلها، باستثناء أسماء بعض الآلهة الكبار المذكورين فيه ، مثل ايا والآنوناكي (مجمع الآلهة) وآنوو، والعبارة التي تقول في السطر الرابع عشر: «أجاب ارشكييجال» بعد الإشارة في السطر السابق مباشرة إلى الرعب والرهبة، مما يوحي بأن الكلمات الباقية عن مملكة العالم السفلي قد تكون جزءاً من مشهد محاكمة لم تصلنا، إذ ارتبط اسم هذه الملكة بالحكم المخيف والقضاء المهيب. وقد اتحت الكتابة من العمود الثالث، وتبقى جزء أساسي من العمود الرابع، وهو في الحقيقة ترتيباً تمجيداً وثناءً على الآلهة نيسابا، مما يوحي بأنها قد كسبت المناظرة، وأن هذا الجزء يمثل خاتمة الحكاية.

من الصعب تحديد زمن كتابة هذه الحكاية، وإن كان بعض العلماء يرجح أن يقع بين سنتي ألفين وثمانمائة قبل الميلاد - كما يلاحظ أن الإلحاح على المطر لإخصاب الأرض (السطور ١٧-١٨-٢١-٢٢ من العمود الأول) يؤكد أن الحكاية قد نشأت أصلاً في شمال بلاد الرافدين لا في الجنوب الذي اعتمدت الزراعة فيه على الري :

٣- أب الآلهة (.)

٤- ضوء شمش (.)

٥- عند شروق (شمش)

٦- ليكرّموا (.)

٧- مخزن القمح و (.)

٨- فليؤمن بستان الفاكهة (.)

٩- ولينم بستان الفاكهة (.)

١٠- لكل الحياة النباتية (.)

١١- لـ الجبال (.)

- ١٢-.....
- ١٣- لتبن قاعدة المعبد (.....)
- ١٤- وليرتفع مزار الآلهة العظام.
- ١٥- ولتعم بركة الآلهة كل مؤسسات (المعبد).
- ١٦- للأماكن الباردة (.....) القيم عليها.
- ١٧- وليتمزق ثوب السماء على صرخة أدو^(١)،
- ١٨- ولتتهطل العاصفة الممطرة حتى تبزغ مزروعات (الأرض).
- ١٩- لتتكاثر مخلوقات شاكان^(٢)..... في المرعى،
- ٢٠- ولينعم الجنس البشري بالرخاء (وتستقر) جميع البلاد.
- ٢١- ليدمدم إدو (وينزل) الرخاء،
- ٢٢- وليترك ايشوم مسكنه مثل.....
- ٢٣- لتجد أورو، أم الآلهة، بنعمة الإنجاب الموالي،
- ٢٤- ولتكثر الشياه في حظائر الأغنام.
-

- ٢٥- فتحت الخنطة فمها وقالت،
- ٢٦- مخاطبة نيسابا، سيدة العالم السفلي،
- ٢٧- لم، يانيسابا، تثيرين الحرب في البلاد؟
- ٢٨- لقد خاصمت كل نبات^(٣)،
- ٢٩- أوجدت الصراع وأثرت الشر،
- ٣٠- إنك تفترين كذبا وتقذفين (؟) ألفاظ السوء،
- ٣١- وقد نشرت الكراهية بين الإيجي والآنوناكي^(٤)،

- ٣٢- ونفرّقين شمل (ال) الآيسو^(٥) بغير استثناء،
 ٣٣- لك واصلت وضعه في كل ركن من أركان العالم،
 ٣٤- ستغضبين الحكيم، وتدمرين الخلق» .
 ٣٥- سمعت نيسابا (هذا) الحديث الكريه،
 ٣٦- (.) صرخت في يأس .
 ٣٧- (.) ودبرت بنفسها خطة،
 ٣٨- (.) وتوسلت لصديقتها .
-

- ٣- (.) الشافية العظيمة (جولاء)^(٦)
 ٤- (.)
 ٥- الضوء الساطع الذي ينير (الظلام) .
 ٦- عن طريق الامتناع عن النظر
 ٧- نيسابا تومض متألفة وسط جميع الآلهة (.)
 ٨- ليرتفع صوتها عاليا، لـ صرختها ألا (.)
 ٩- ولتكن مؤازرتها مخيبة لـ (.)
 ١٠- ولتخضع كل البلاد وتقدم (أناواتها)
 ١١- ليخرج كل ما زرعت شطأه وينمو .
 ١٢- ولـ (.) نسلها وحيوانها، والجنس ذو الرؤوس السود،
 ١٣- ليركع عند قدميها كل ما خلقتة أرورو،
 ١٤- لننمّ عودهم وتضيء (وجوههم) .
 ١٥- لـ (.) جنس البشر كله، بقدر ما يوجد منهم، لنيسابا .

- ١٦- إن الكائنات (التي تدب) في الدغل ، والوحوش ، تمجد عظمتها ؛
- ١٧- نيسابا نسيج وحدها ، وهي تهب الحياة (.....)
- ١٨- والرجال الذين لا حصر لهم يباركون (.....) باستمرار
- ١٩- ليتصل ذكرها على الدوام ، ولـ..... أن لا..... اسمها
- ٢٠- تمجد عباراتها الجليلة (.....)
- ٢١- الخشوع والدعاء لنيسابا التي (.....)
- ٢٢- التي عيّنت ... لكي ينظر إليها (.....)
- ٢٣- طوبى لنيسابا ، ما أغلى (.....) ها
- ٢٤- الكبار والصغار يتحدثون (.....)
- ٢٥- (.....) الثناء عليها ، ويمجدون (.....)
- ٢٦- (.....) أرياب الحرف الذين (.....)

الهوامش

- (١) هو إله الرعد والمطر الذي أمره انليل - قبل الطوفان - بأن يحبس المطر عن البشر لتهلكهم المجاعة والقحط والجفاف جزاء لهم على الإزعاج الذي سببوه لكبار الآلهة .
- (٢) هو إله البادية والحيوانات البرية وأحد إلهة العالم الأرضي ، يقابله جلجاميش في العالم السفلي ، ويظهر في رؤية لانكيدو مع (إنانا) عند إلهة العالم السفلي (انظر ملحمة جلجاميش ، اللوح السابع)
- (٣) أو بدأت التنازع والخصومات وجريت «الشكل» معها .
- (٤) هم على الترتيب مجمع آلهة السماء وآلهة الأرض .
- (٥) هو معبد الإله «انكي - إنا» إله الحكمة وإله المياه الجوفية في مدينة أريدو (أبو شهرين حالياً) وكانت مركز عبادته وكشفت فيها التنقيبات عن مرحلة حضارية سابقة على بداية العصور التاريخية في جنوب وادي الرافدين .
- (٦) لعلها هي الشافية العظيمة (جولا) إحدى إلهات الطب ، والشفاء ، ويعني اسمها في السومرية (الكبيرة) وتعادل في مرتبتها إلهة الشفاء نينسيانا في مطلع العصر البابلي القديم ، ويرمز لها في اللغة الأكادية بالكلب كشعار . . .

د - الثور والحصان

لم يتبق من هذه الحكاية سوى بضع كسر قليلة عثر عليها في مكتبات الملك الآشوري آشور بانيبال. وأكبر هذه الكسر تؤلف جزءاً من لوح أو رقيم من عمودين يمثل القسم الأول من الحكاية الأصلية الطويلة. والشارة التي تزودنا بهذه المعلومات - وهي التي تكتب عادة في نهاية المخطوطة وتسجل اسم الناسخ أو الكاتب - تتضمن كذلك نصف السطر الأول من الحكاية الذي يقول: بينما عشتار المجيدة وليس لدينا من المقدمة الأسطورية إلا الجزء الأخير الذي يصف ارتفاع الفيضان السنوي كما يصف الثور والحصان اللذين يتطلعان إليه - ثم تأتي المناظرة التي يحاول فيها كل طرف أن يثبت تفوقه على خصمه. ولا بد أن الحصان قد استرسل في الكلام عن بسالته في الحرب، إذ يرد عليه الثور بأن العديد من أدوات الحرب يصنع من جلده. والغريب أن الأجزاء الباقية لا تنطوي على أي إشارة إلى الخدمات التي يقدمها الطرفان المتنافسان للبشر، فضلاً عن أن الجزء الخاص بالفصل في النزاع لم يعثر عليه.

يرجح الدارسون أن الحكاية لم تستمد من أصل سومري، لأن الحصان لم يكن قد عرف بعد في المناطق الجنوبية من وادي الرافدين في تلك العصور المبكرة. لقد كان الحصان شيئاً نادراً في العصر البابلي القديم، ولم يبدأ في الانتشار على نطاق واسع إلا في أوائل العصر الكشي نتيجة لقيام الميتانيين* في سوريا والمناطق الشرقية من آسيا الصغرى بتربيته والعناية الشديدة به. وقد نشر أحد الباحثين (وهو الأستاذ ج. أ. بوتراتز في كتابه عن الحصان في

(*) أسس الميتانيون دولتهم في شمال بلاد الرافدين، وأخضعوا آشور وشمال سوريا فترة من الزمن، هزمهم الحيثيون في منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد، ثم الآشوريون في القرن الثالث عشر ق.م.

العصور المبكرة، ١٩٣٨) مجموعة نصوص باللغة الحيثية تبين فن تربية الخيل وتدريبها ورعايتها، وأثبت أن مؤلفها الذي يسمى «كيكولي» من أصل ميثاني، كما نشر باحث آخر، هو الأستاذ أ. ايبيلنج مجموعة نصوص أخرى من العصر الآشوري الوسيط تحتوي على أصول تربية الخيول وتدريبها على جر العربات). وكل هذا يؤكد أن الحصان قد حظي في ذلك الزمن القديم بمثل ما يحظى به اليوم من رعاية لا يمكن أن يحلم بها الإنسان . . . ولذلك لم يكن من قبيل المبالغة أن يسرف الحصان في هذه الحكاية في التفاخر بآثره ومزاياه .

وأخيراً فإن الحكاية ترجع على أرجح الآراء إلى العصر الكشي . وسوف تقتصر على النسخ التي يمكن الخروج من نصوصها بمعنى مترابط ، على الرغم من الثغرات والفجوات والسطور الضائعة . ونبدأ بالنسخة الأولى فنقرأ على وجه اللوح بعد ما يقرب من تسعة سطور مفقودة ما نصه :

- ٥- انليل الملك
- ٦- دعوات
- ٧- سمع و
- ٨- نباتات
- ٩- جداول (.) أشهر
- ١٠- للفرات (.) وفرة .
- ١١- فيضان مياهه (.) دجلة
- ١٢- التي ارتفعت (.)
- ١٣- (و أزاحت) مروج الضفاف (وغمرت) الحقول ،
- ١٤- (واكتسحت) الروابي وأغرقت السهوب ،
- ١٥- (وجرفت) تربة السهل إلى المنخفضات (والمنحدرات) ،

- ١٦- (وسيطرت) على المناطق الواطئة وسالت على الأراضي،
 ١٧- (حتى) تحولت (المساحات) غير المنزرعة إلى مستنقعات .
 ١٨- ونمت النباتات في القصب (والدغل)،
 ١٩- وأنشق صدر الأرض البور،
 ٢٠- وجعلت الكلاً يزدهر من أجل القطعان، ووفرت الخصب والنماء .
 ٢١- صار الثور والحصان صديقين،
 ٢٢- شبت بطونهما بالعشب الركي،
 ٢٣- وفي غمرة اللذة انخرطا في الجدال .
 ٢٥- «عندما أنظر حولي، أجد أن فألي يبشر بالخير .
 ٢٦- فنصبي من الكلاً موفور من بداية العام إلى نهايته،
 ٢٧- لقد جاء الفيضان الطامي مبكراً، وتجمعت المياه، السائلة من
 أعماق الأرض،
 ٢٨- اكتسحت مروج الضفاف وروت التربة،
 ٢٩- وجرفت (تربة) السهل إلى المنخفضات ومن فوق المنحدرات
 ٣٠- وأزاحت الروابي وغمرت الحقول بالمياه،
 ٣١- وسيطرت على المناطق الواطئة وأغرقت السهول،
 ٣٢- أخذ نخصب (البراري) * يحرث الأرض التي لم تفلح،
 ٣٣- والعامل الصنّاع
 ٣٤- إن عجولنا تثب وتنتظر (.)
 ٣٥- لكن الحصان، الذي لا علاقة له بالسهل، يطأ الأرض بخيلاء (.)
 ٣٦- غير نفسك، وإبتعد عن (.)

(*) تسمية شاعرية للمحراث . .

٣٧- تقدم

٢- قدرني وقدرك . . .

٣- النحاس القوي الذي يشق (.)

٤- لباسي يشبه الثوب (.)

٥- من دوني لا (يسرع؟) العداء (.)

٦- ولا الملك والحاكم، والكاهن، والأمير يسرون على الطريق (.)

٧- فتح الثور فمه مخاطبا الحصان (المجيد في المعركة)،

٨- أ أنت وحدك القوي (الجبار) ؟

٩- ما في معركتك (.)

١٠- إنني أضع اللمسات الأخيرة في العربة الكاملة، و عدتها،

١١- بجلدي يتغطى الـ (.)

١٢- وبجلدي يتغطى الـ (.)

١٣- سهام المحارب، والجمعة (.)

١٤- الرماح الضاربة تحمل (.)

١٥- فؤوس المعركة التي (يمسك بها) سيدك (.)

١٦- إنك لا تستطيع أن تبصر الطريق، (فأنت كالـ) ضعيف متهالك،

١٧- عينك محدقان، ولكنك لا (.)

١٨- وأنت لا تقطع الطريق، فعلى الزمام (.)

١٩- فتح الحصان فمه وقال مخاطبا (الثور الجليل)

- ٢٠- عندما أطلق الصهيل (.....)
٢١- فؤوس المعركة (.....)
٢٢- الأسلحة (.....)
٢٣- التي تطرح أرضها (.....)
٢٤- قلب أسد (.....)
٢٥- عند مخاضة نهر (.....)
٢٦- على الطريق (الممتد) فوق الجبال (.....)
٢٧- تكون متعبا، أيها الثور، وقيد (.....)
٢٨- في أداء مهمتك لا يصمد (.....)
٢٩- علفك من النخالة، والأرض (فراشك)
٣٠- كيف يمكنك أن تنافس الحصان؟
-

- ٣١- فتح الثور فمه وقال مخاطبا (الحصان، المجيد في المعركة)
٣٢- أما عن القيد الذي ذكرته، (.....)



- ٢- النسخة الثانية :
٩- دموعه تنسكب كالماء من زقي .
١٠- الحصان، جدير بالتكريم (والتبجيل)،
١١- لكنك أنت والحمار تتحملان السخرة .
١٢- طريق تقرب
-

- ١٣- فتح الثور فمه وقال مخاطبا الحصان، المجيد في المعركة

١٤- (.....) رجل لا يعتمد عليه

٣- النسخة الثالثة :

٢- (.....) الثور نفسه (.....)

٣- الشهر (الأول) والثاني، و (الثالث).

٤- (.....) الحب يفتح، والـ (.....) يرتوي،

٥- (.....)

٦- مقدس في نظر الآلهة (.....)

٧- (.....) يباكونني بدعواتهم الطويلة عندما أسقط صريعا (ويضحى بي).

٨- لا أنكفىء على وجهي في الحرّ.

٩- فتح الحصان فمه وقال (مخاطبا) الثور الجليل .

١٠- «أنا (.....) وأخطو على رصيف من الأجر المحروق *

١١- (بالقرب من) الملك والمشير يقع مربطي،

١٢- (والسياس) يقدمون (لي) النباتات وخضار الأرض،

١٣- (.....) ويعنون بموردي البديع **

١٤- (.....) ويقطع العشب الشهيّ قطعاً صغيرة .

١٥- (.....) فائق، حصّة مخصوصة للمهر.

١٦- ولحمي لا يؤكل (.....)

(*) أو الطابوق .

(**) أو النبع البديع الذي أشرب منه .

هـ حكاية الثعلب

كان من الطبيعي ألا يغفل أدب الحكمة البابلية في روايته للحكايات الخرافية على لسان الحيوان موضوع الثعلب ، فهو الموضوع الأثير في كل مكان وعند كل الشعوب . ويحتمل أن يكون سكان وادي الرافدين قد تناولوا هذا الموضوع في سلسلة من الحكايات التي لم يتبق منها إلا كسر وشذرات متفرقة لا تخلو من التكرار هنا وهناك ، بلغ مجموعها ثلاث عشرة كسرة هي في رأي الدارسين أجزاء من مؤلف كبير تعذر عليهم حتى اليوم أن يرتبوا قطعه في نظام متفق عليه ، أو أن يستخلصوا منه الخيط المتسق للأحداث . وترجع إحدى هذه القطع إلى العصر البابلي المتأخر ، كما تعود اثنتان منها للعصر الآشوري الأوسط ، وتسع للعصر الآشوري المتأخر .

وعلى الرغم من المادة الشحيحة المشتتة التي لم يجمع العلماء على ترتيب أجزائها ، ومن احتمال أن تكون هذه المادة بقايا من مجموعة من الحكايات التي تدور حول دهاء الثعلب ومكره الذي ظل على الدوام مضرب الأمثال ، فقد يمكن تتبع مضمون الحكاية - من خلال النصوص التي تقدمها - على الصورة المؤقتة التالية :

١- تبدأ الحكاية بشكوى الثعلب للإله «انليل» من القحط والجفاف الذي نزل بالأرض وأهلك الزرع والضرع . ويبدو من بعض الكسرات أن «انليل» هبط إلى الأرض ليفتشس أحوالها ، وأنه هو الذي أمر بتسليط الجفاف عليها عقابا لها ولسكانها على القوضى التي انتشرت فيها ولم يجد وسيلة للقضاء عليها إلا بالقضاء على الحياة نفسها ! وربما يكون هذا الموقف كله ، أو شيء آخر لا

نعلمه على وجه التحديد، هو الذي أدى إلى المناظرة التي يشترك فيها الذئب والكلب مع الثعلب، مع تدخل الأسد عدة مرات بصورة غامضة.

٢- يوجه الأسد عبارات التهديد ويشرع في وضعها موضع التنفيذ. والظاهر من بعض النصوص المتفرقة أنه يمثل قوة تدمير لا يمكن الوقوف في وجهها، وربما كان كذلك رمزا معبرا عن الغضب الإلهي على التعدي على الحقوق - خصوصا حق الملكية الذي يتمتع به الأسد غير منازع! - وأداة لإقرار القانون والعدل، والحد من خداع بعض المخلوقات ومكرها، وعلى رأسها الثعلب بطبيعة الحال!

٣- يشكو الثعلب للذئب من أنه قد ضل به وأكّره على المشاركة في مهمة معينة. وعندما يظهر الكلب يتوارى الثعلب والذئب في جحرهما، وينطلق الكلب في التفاخر بقوته والتباهي بأمانته وثقة الناس بحفاظه على العهود وحراسته للبشر والأغنام وينهي الكلب حديثه بالإشارة إلى جرائم الذئب، التي يسأله فيها الثعلب، والتهديد بالانتقام منها.

٤- يرد الذئب بلهجة شديدة التواضع والتملق للكلب الذي يشيد بقوته. وهنا ينبري الثعلب للرد على الذئب وتوجيه قائمة اتهامات طويلة إليه: من خيانة الصديق، وإثارة الفتن، والتعدي على أملاك الأسد. ويتبع ذلك حديث للكلب تتعذر قراءته.

٥- يعود الكلب إلى الضرب على طيلة الادعاء، فيعدد مآثره و«بطولاته» في حراسة الحياة والملكية في الريف والمدينة، وزعامته لفريق من ذكور الكلاب وإنائها لإيقاف أعمال السلب والنهب التي يقترفها الذئب والثعلب. ويضيف الكلب إلى ذلك أن القط والنمس كليهما يعيشان في خوف منه. وهنا يتدخل الذئب فيعتب على الكلب لأنه لا يقوم بدوره الطبيعي، على الرغم من أن نسبه يتصل بالنار. . والواقع أن هذه الإشارة إلى اتصال نسب الكلب عن طريق أمه

بالنار أو بإله النار مسألة يكتنفها الغموض ، وربما كان لها أصل أسطوري غير معروف . ولا يكفي أن نفسر القول بأن النار هي أم الكلب وأن إخوته هم ألسنة اللهب التي تضيء ظلام الليل — لا يكفي أن نفسره بأنه مجرد صورة بلاغية أبدعها الخيار الشعري ، لأنه يرد على لسان الذئب الذي يعود الثعلب فيتهمه بإشعال النار في الأشياء — وإذا اتخذنا النار رمزا للتدمير والتخريب ، فكيف يقال هذا على لسان الذئب في معرض نفاقه للكلب ؟ أم أن النار لا تزيد على كونها إشارة إلى النشاط الفائق الذي يدعيه الكلب لنفسه ؟

٦- يرد الثعلب على الذئب بالدفاع عن نفسه وعن أبويه ، ثم يشرع مخلوق غير معروف في الكلام عن الافتراء والتزوير . يتبع ذلك حديث الكلب عن الهجمات التي تتعرض لها الحيوانات الأليفة ، وذلك بعد انتهاء متكلم مجهول من كلامه .

٧- ويأتي مشهد حكم أو محاكمة أمام إله الشمس والعدل شمش ، فيلح المتكلم — ويحتمل أن يكون هو الذئب — على الإله ألا يترك الثعلب بغير عقاب . ويرد الثعلب بالدفاع عن نفسه ، ويبدأ في حديث موجه على أغلب الظن إلى الذئب .

٨- ونسمع الأسد وهو يهدد الثعلب الذي يتملقه ويحاول أن يتقي شره .

٩- ينكر الذئب — وربما كان على الأرجح هو الثعلب — تهمة الهجوم على الحيوانات الأليفة ، ويتهم الكلب بالافتراء عليه كذبا .

١٠- يبدأ متحدث مجهول في إدانة الثعلب المكار ، مما يدفع الثعلب للدفاع عن نفسه .

١١- ويرجع الكلب للدق على طبله الادعاء والتفاخر بقوته ، ويهاجم الثعلب والذئب معا فيرد عليه الأخير .

١٢- ويأتي كلام (ربما قيل على لسان الثعلب) يتبعه الرد عليه .

١٣- وأخيرا يأتي اتهام الكلب للذئب والثعلب بالافتراء عليه وتشويه سمعته أمام الإلهين شمش وانليل ، حتى لقد وصل بهما الأمر إلى المطالبة بموته ، وهنا يتكلم الذئب مع الثعلب .

١٤- وأخيرا يبدأ الثعلب في تقديم فروض الصلاة والعبادة للإله انليل في معبده في نفر (نيبور) مع الخاتمة التي تنتهي بها حكاية الثعلب - أو حكاياته - التي تستند طرافتها إلى قدرته على الخروج منتصرا من المآزق التي دبرت له والتهم التي كملت إليه ، حتى لو كلفه الأمر أن يتجه - في صحبة الذئب الذي ينقلب عليه في بعض الأحيان كما ينقلب هو نفسه عليه ! - إلى شمش وانليل لعرض حالته على الأخير ومطالبته بتخليصه من الكلب وإصدار حكمه عليه بالموت .

وفي النهاية نستطيع أن نقول إن حكاية الثعلب البابلية لا تكتفي بمحاكاة النموذج السومري ، وإنما تطوره تطورا أساسيا . يدل على هذا أنها لا تلتزم بالخطوات المرعية في ذلك النموذج ، من البدء بمقدمة أسطورية تنتقل منها إلى المناظرة وتختتم بالقرار الفاصل من الآلهة . والأمر المحير في هذه الحكاية أنها لا تدن الثعلب المعروف بإيذائه للإنسان في حيواناته الأليفة ، وإنما تقسو على الكلب المعروف بوفائه ومحافظته على أملاكه وأغنامه . . . فهل كان هدف الكاتب الشعبي المجهول هو إبراز مكر الثعلب وحيله البارعة ، حبا في الدعابة والسخرية لا في العبرة والموعظة ؟ أم إن المقصود من الأمر كله هو إظهار مهارة الكاتب في تدييح العبارات الدقيقة وخلق المواقف المثيرة لتأمل جمهور القراء أو المستمعين ؟

وأخيرا فإن تأليف الحكاية يمكن أن يقع في العصر البابلي القديم - بها لا يبعد عن عهد السلالة البابلية الأولى - ولا يتأخر عن العصر الكشي ، كما أن

الحكاية نفسها تركز من الناحية الفنية والأدبية على تراث ثقافي حضني فيه موضوع الثعلب بالاهتمام، وتعددت أشكال صياغته سواء في أدب المناظرة والأمثال عند السومريين أو عند البابليين والآشوريين.

وإليك نصوص النسخ المختلفة كما رتبها وحققها الأستاذ لامبيرت، مع العلم بأن الانتقال إلى ترقيم جديد يدل — كما سبق القول — على الانتقال من وجه اللوح إلى ظهره:

أ- النسخة الأولى:

٢- عندما (.....)

٤- حُيِسَ المطر عن البلاد (.....)

٦- قال الثعلب كلمة،

٧- «(لينزل؟) المطر على البلاد ليوم واحد، المطر...»

٩- الثعلب الذي استولى الغضب على قلبه ^(١) (قال كلمة) لإنليل،

١١- ياسيدي انليل، لا تخرب ما خلقت!

١٣- إن أعدائي بغير استثناء قد تصالحوا (.....)

١٤- أولئك الذين يكرهونني (.....) قدمك

٢- ... معلم (.....)

٣- (سوف) أقوم ^(٢) سوف أقوى (.....)

٤- (سوف) أقبض على رقبتك، (وسوف أخنق) حلقه،

٥- (سوف) رأسه فلا يستطيع أن يرفع (.....)

٦- (سوف) أذنيه وأقتلع عينيه،

٧- (سوف) في موضع مهجور. . .

٨- (سوف أسلمه) لأيدي الأسود الجائعة،

٩- وستمزق الأسود الجائعة لحمه .

١٠- في حضرة شمش العابد . . .

١١- الأسد الجليل (طرحه أرضاً) و فوق . . .

١٢- (قبض) على رقبته (وخنق) حلقه،

١٣- رأسه فلم يستطع أن يرفع

ب - النسخة الثانية :

٢- (.) يجري، وهو مع نفسه (.)

٣- (.) شيطان يدمر أطرافي .

٤- (.) لو كنت عرفت لما خرجت، ولبقيت في جحري،

٥- حياتي الغالية .

مرة وثانية

٦- سألت

مثل نصيب (خالص)، نصيبي^(٣) (.)

٧- وقد رحلت الآن وأبقيت على حيائك،

٨- وسوف أقدم أضحية مع كل أهلي وذريتي .

٩- دعاهم، الكلب، والذئب، و

١٠- بعد ذلك سيقطعون (كالثوم)،

كالسحب التي (.) العاصفة،

- ١١- كالأفراخ المطاردة ستدق قلوبهم .
- ١٢- دُفِعَا بعيدا ودخلا ججورها .
- الثعلب انسل إلى قاع جحره
- ١٣- الذئب جثم داخل جحره ،
- الكلب وقف حارسا على مداخل (ججريهما) وسعى
- ١٤- فتح الكلب فمه وهو ينبج ،
- ونخيفا لهما كان نباحه ،
- ١٥- انقبضت قلوبهما حتى أفرزا المرة (٤)
- ١٦- إن قوتي قاهرة ، أنا مخلب طائر «الزو» ، أسد حقيقي .
- ١٧- أرجلي تعدو أسرع من الطيور المجنحة ،
- ١٨- عند (سباع) عوائي المخيف (تجمد) الجبال ونجف الأنهار .
- ١٩- أقعد كالشحاذ أمام قطع (الأغنام)
- ٢٠- وأنا المؤمن على حياتها كالراعي .
- ٢١- أكلف (بالقيام) بالدورة المنتظمة في الريف (المفتوح) وفي أماكن الشراب ، وأطوق الحظائر .
- ٢٢- بصليل أسلحتي المخيفة أستأصل
- ٢٣- وعلى (صوت) زئيري يلوذ الفهد ، والنمر ، والقط البري بالفرار ،
- ٢٤- ويعجز الطائر عن التحليق ، ولا يشق سبيله .
- ٢٥- حظائري لا (يجرؤ المتلصص) على نهبها .
- ٢٦- لقد أثار الذئب غضبي
- وأحضر (معه؟) الثعلب حانث العهود

٢٧- سأسفك دماء خشودهم، وسأقضي على حياتهم .

٢٨- إله

١- (سمع) الذئب كلمة الكلب

واستولى الخوف على قلبه،

٢- أيها القوي (القادر)، يامن وهبت (الشدة و) البأس،

أيها العداء السريع .

٣- (.....) شريكه، الذي كل

٤- معك يوجد (.....) أنت يا من

٥- (.....) في شبكتك يقع الخفيف والسريع (.....) .

٦- (تجلس) مثل إله، مرتديا ثوب الرهبة والهيبة .

بلا نسل (.....) .

٧- قبضتك على (أطفاي) قاسية .

رعبك المخيف (.....) .

٨- أنا (.....) إطلاق سراحهم، لقد خَبَرْتُ قبضتك .

الثعلب أرسلني (.....) .

٩- جعلني أتوجه صوب بوابة الكلب^(٥)، الذي يطارد (الحيوانات) المتوحشة .

١٠- إن رعبك المخيف، الذي يفرع منه الصغار في بيتي على الدوام

لا يخطئني (أيضا)،

١١- (و) الخوف منك يتتابني من أمام ومن خلف .

١٢- رد الثعلب، وهو يبكي بكاء مرا،

وقد ضاق قلبه ، وانسكبت دموعه ،

١٣- (و) خاطبهم قائلاً ، أنت ، أيها الذئب ، صورة (مجسدة) للطعن في
الظهر^(٦) ،

١٤- شرير يقطع رقبة صديقه^(٧) .

١٥- لم تشعل النار في حقل (القصب) الملتهب . ؟

١٦- ترسل الدخان من الدغل الجاف ؟

١٧- تحرق آبار القار ؟

١٨- تصب لهيب السائل القلوي في تنور الفخار ؟

١٩- . . لقد راق للكلب أن يرفع قضية ضدي .

٢٠- هذا هو حكم الإله ، دع الكلب (. . .) شره .

٢١- (دعه) يسفك دم الأعداء ويقتلهم بأسلحته .

٢٢- لقد لمست أملاك الأسد (.)

٢٣- لم تثقل همي^(٨) ، تافه (.) ؟

٢٤- ففتح (الكلب) فمه وهو يتكلم ،

وقد أخافهم نباحه ،

٢٥- (وانقبضت) قلوبها حتى أفرزت المرة .

ج- النسخة الثالثة :

٣- حيث يكون . . . أكون هناك (.)

٤- (أنا) رقيب مدينتي (.)

٥- (أنا) مزلاج سقاطة الباب وخابور الإغلاق

- ٦- (أنا) عند رأس النائم،
٧- (أنا) عند حظائر القطيع و
٨- عندما ينقض الذئب على (.)
٩- عندما يتهور الثعلب (.)
١٠- انظر، سوف أفتح فمي (وسيجتمع) اخوتي،
١١- إناث الكلاب المتلألئة كالنجوم في السماء (.)
١٢- بالرغم من أن القوي يجرح ويقتل (.)
١٣- (ستنهش) إناث الكلاب مثل مشط الراعي^(٩)
١٤- وأنا أعرف كيف أقهر أجسادهم .
١٥- إن القط البري ينشر الأكاذيب، (وهو الآن) جائم في جحره،
١٦- (و) النمس (رابض؟) في المجاريير (.)
١٧- (سمع) الذئب كلمة (الكلب)،
١٨- في طيش ردّ على (الكلب) قائلا،
١٩- «أيها الكلب، أمك التي حملتك هي النار، وأبوك»
٢٠- إخوتك (ألسنة) اللهب التي تضيء الليل (.)
٢١- غير أنك (.) الماء، (وهو) حياة الشعوب .
٢٢- إن (أعمال) البطولة التي تعرفها، أفضالك (.)
٢٣- أنليل خلقتك لتساعد (.)
٢٤- أما عنا نحن (.)
٢٥- (فقد) رأيانا (.)

- ٣- ردّ الثعلب وهو يبكي بكاء (مرا) .
- ٤- أثار الغضب فؤاده (وانسكبت دموعه)،
- ٥- خاطب (الذئب) قاتلا،
- ٦- إن براية مدينة أبيك ^(١٠) وحنجرته (.....)
- ٧- قد صاروا ضعافا و (.....)
- ٨- إنه يعرف الجحر، فراش (.....)
- ٩- جوانب الجحر (.....)
- ١٠- إن أبي لا (.....)
- ١١- (و) أمي (.....) لحظائر الأغنام.
- ١٢- لن أرحم..... (.....)
- ١٣- في عشيرتك، أيها الذئب، ولد (.....)
- ١٤- الأب الذي أنجبك انتزع (.....)
- ١٥- (و) الأم التي حملتك (.....)
- ١٦- وأنت، سليلهما، قد

د- النسخة الرابعة :

- ٦- أبي (.....)
- ٧- أمي (.....)
- ٨- قوة أبي (.....)
- ٩- جريت (.....)
- ١٠- فوق الحياة (.....)

- ١١- في ذلك الحين وقفت (.)
١٢- أنت تعرف اللص ، الساحر (١١)
١٣- لقد تخلّى عن شريعة الحق والباطل (١٢)
١٤- منذ أن ظهر الثعلب وأرسلني
١٥- وضعوا في الطريق عند قدمي .
١٦- وأنا نفسي قد استدعيت بالأمر للمحاكمة .
١٧- (إلهي) شمس ، لاتدع الظالم يهرب من حكمك .
١٨- دعهم يقتلوا الحكيم ، الساحر، الثعلب» .
١٩- عندما سمع الثعلب هذا (الكلام) رفع رأسه وأخذ يبيكي (أمام) شمس ،
٢٠- انحدرت دموعه أمام أشعة شمس (١٣) ،
٢١- لا تستدعني ، يا شمس ، في هذه المحاكمة .
-

- ١- من يهبط دغلي لا يخرج منه ،
٢- لا يقلت منه ليبصر ضوء الشمس .
٣- من أنت ؟ ضعيف (تتجراً) على المثلث أمامي
(بيننا) قلبي يتميز غيظاً ووجهي (يحترق) شراسة .
٥- سأكلك ولن أرثي (لك !)
٦- سألتهمك دون مقاومة منك (.)
٧- سأمتص دماءك ولن (.)
٨- سأمزق لحمك و (.)
٩- الثعلب يبكي (.)

١٠- يتلفت أمامه ووراءه (.....)

١١- أنت، أيها الأسد (.....)

١٢- أيها الفاتح (المتنصر).....

١٣- الوحش (.....)

١٤- الجبار (.....)

هـ- النسخة الخامسة

٢- (لم) أعض اللحم، ولا مصبت الدم،

٣- لم أمزق الجلد، ولا سبيت القرحة المؤلمة،

٤- عدو، وأنا مقيد

٥- إن كنت قد أذيت (أحدا)، فسوف أتحمل العقاب.

٦- (.....) منذ أن افترى الكلب عليّ كذبا،

٧- (.....) أطفالنا، مستقر الحقيقة (.....)

٨- أنا لايزينا انليل.

٩- لم يعض اللحم، ولم تمص الدماء.

١٠- لم أعرض الحياة للخطر.

١١- الأسنان حادة ..

١٢- مقيد.....

١٣- مليء بكل أنواع إراقة الدماء.

١٤- لي (أومني).....

١٥- مغلوب

و- النسخة السادسة :

- ١- ذئب (.....)
- ٢- أحشاء وأمعاء (.....)
- ٣- الحكم^(١٤) (.....)
- ٤- في فمه يوجد (.....)
- ٥- صدقني ، أن تجديقه (.....)
- ٦- إنك لا تعرف الحكيم^(١٥) (.....)
- ٧- (ما) في قلب الثعلب (.....)
- ٨- الثعلب هو لص الأرياف ، وهو المتلصص على (.....)
- ٩- إنه يختبئ عن الراعي^(١٦) (.....)
- ١٠- يتخذ طريقه إلى كل حظيرة (.....)
- ١١- يراقب اللص (الذي يسطو ليلاً) ، ينظر إلى
١٢- الراعي
- ١٣- يأخذ (.....)
- ١٤- وفي ذلك الحين الثعلب الراعي .
- ١٥- قال للصانع الحرفي : ماذا (.....)
- ١٦- الكلب الراعي (.....)
- ١٧- أجاب الثعلب ، وقلبه يتميز غيظاً ،
- ١٨- (.....) أصم (.....)



ز- النسخة السابعة :

- ١- (فتح الكلب فمه) وهو يتكلم .

- ٢- أخافهما نباحه .
- ٣- انقبض قلباهما حتى أفرزا المرة .
- ٤- «..... شر
- ٥- الحكيم (.....)
- ٦- القوي (.....) الظالم ،
- ٧- هو الذي يعفو عن (.....) الإساءة للعدل .
- ٨- الجريمة الإهمال والارتجاف .
- ٩- من يبق على ولد وقع (فهو) لا يحقق رغبته ،
- ١٠- الشفقة تعقب الولد الجاحد (١٧)
- ١١- القوي يسعى (إلى فرض عقوبة) الضربة ،
- ١٢- المحارب المأسور يجتد في طلب الحكم .
- ١٣- الثعلب والذئب اللذان يعضان أفضل اللحم
- ١٤- توصلا إلى اتفاق وتوسلا إلى شمش وانليل ،
- ١٥- وسعيا لإيذاء الكلب ، راعيهما :
- ١٦- عند هذا (الحد؟) لا تترك الكلب يعيش ، دعه يموت !
- ١٧- (لما) ... تملكه الغضب ، ولكن لم يلق بهما
- ١٨- عندما سمع الذئب هذا ،
- ١٩- كلم الثعلب (الجاثم) في جحره ،
- ٢٠- صداقتك عاصفة ، إعصار .
- ٢١- رعب

- ٣- (.....) للأغنام
- ٤- (.....) القذف بالفاظ السوء
- ٥- (.....) خرج ودعا في معبده الباب!
- ٦- (.....) تومال^(١٨)، وأمة أوزوما،
- ٧- (.....) افتحا لي!
- ٨- (.....) دعوني أحضر للمعبد مشعلا وإبريقا.
- ٩- (.....) لتطرح (؟) خلفكما،
- ١٠- وسوف أضحي مع عائلتي لإلهي إنليل.
- ١١- (.....) الثعلب صلي لإنليل.
- ١٢- (.....) لم تورق،
- ١٣- (.....) لم تنم،
- ١٤- (.....) القائم بالصلاة يوهب الصحة.

(الشعار)^(١٩)

- ١٥- (لوح.....) عندما قام انليل بتفتيش الأرض.
- ١٦- (.....) أكمل.
- ١٧- (طبقا ل.....) لوح كبير، أصله من بابل،
- ١٨- (.....) وفق نسخة محروقة. هذه الوثيقة ملك
- مردوخ - شومي - أوسور،
- ١٩- (.....) نابو - نادين - ابري سليل كودورانو كتب (هذه).
- ٢٠- (.....) عدد السطور.

المهامش

- (١) حرفياً : قال الثعلب في غضب قلبه . . .
- (٢) الكلمة الإنجليزية تفيد كذلك معنى التنفيذ والقضاء على . .
- (٣) أو حصّتي .
- (٤) أي الصفراء أو المارّة
- (٥) ربما كان المراد بهذه الصورة الشعرية هو فم الكلب المخيف . . .
- (٦) أو الغيبة والنميمة والافتراء كذباً وزوراً وتشويه السمعة وسائر ألوان الغدر . . .
- (٧) حرفياً : يقطع حنجرتّه أو زوره . .
- (٨) أو لماذا تزيد غضبي . . .
- (٩) هو من فصيلة النباتات الشوكية ويسميه «المورد» أيضاً بالدبسائية . . .
- (١٠) أي فم اللثب وحنجرته أو حلقة ، وهو تكرار للصورة الشعرية التي وردت في السطر التاسع من ظهر اللوح الذي دوّنت عليه النسخة الثانية .
- (١١) أو المشعوذ
- (١٢) أو أوامر الصواب والخطأ .
- (١٣) حرفياً : جاءت أو ظهرت دموعه أمام شعاع شمس .
- (١٤) أو القرار والاتجاه .
- (١٥) أو العاقل ، والمراد به الثعلب .
- (١٦) يحفر جحراً تحت الراعي ، وربما كان المقصود أنه يضلّل الراعي .
- (١٧) أو الدرية الجاحدة المجدفة .
- (١٨) هو مزار الإلهة ننليل - زوجة الإله انليل إله العواصف الجبار - في مدينة نيبور (نفر) السومرية . ولم أعثر على معنى كلمة (أوزوما) فيما تحت يديّ من مراجع .
- (١٩) هو المثبت عادة في الطرف الأسفل من الكتابة المدونة على الرقيم ، ويحمل بيانات النسخ واسم صاحب الوثيقة أو كاتبها والسطر الأول منها وعدد سطورها . . الخ (ويعرف في اللغات الأجنبية بالكولوفون) .



الفصل الرابع

حكم وأمثال وأقوال سائرة

أ - أقوال شعبية سائرة

يقول عالم السومريات ص . ن . كريمر: «إذا كنت في ريب من الأخوة البشرية والإنسانية المشتركة بين جميع الأقوام والأجناس، فارجع إلى أقوالهم السائرة وأمثالهم وحكمهم ووصاياهم ونصائحهم، فإنها تفوق أي إنتاج أدبي آخر في قدرتها على اختراق قشرة الاختلافات الحضارية وفروق البيئة، وتكشف أمام أعيننا طبيعة البشر الأساسية حيثما عاشوا وأنى عاشوا. *» والحقيقة التي تشهد على صدق هذه العبارة هي أن الأقوال المأثورة - من حكم وأمثال وتعبيرات جارية على الألسن - تلخص تجربة حياة شعب من الشعوب أو طبقة من طبقاته أو جماعة داخل طبقة. وهي جميعا - وبخاصة المثل الشعبي - من أهم المصادر التي يرجع إليها المؤرخ الاجتماعي والأخلاقي والفكري. فمنها نتعرف رؤية شعب معين، في زمان ومكان معينين، للحياة والوجود، ونظراته للعلاقات المختلفة بين الحاكم والمحكوم، والرجل والمرأة، والأبناء والأبناء، ورجال الدين والسلطة، وشؤون المال والاقتصاد والعمل والقضاء . . . إلخ.

ولعل من المفيد في هذا المجال المحدود أن نتحدث عن «المثل» الذي يعد

(*) ص . ن . كريمر، من ألواح سومر، مرجع سابق، ص ٢١٧ (مع تصرف بسيط في الترجمة).

أنضج أشكال التعبير عن الحكمة الشعبية وأبقاها على مَرّ الزمن وأكثرها وروداً بصور متشابهة تكاد تصل في بعض الأحيان إلى حد التطابق الحرفي - عند مختلف الشعوب والجماعات . ويمكن أن نحصر خصائص المثل الشعبي فيما يلي * :

أ - المثل ذو طابع شعبي . فهو خلاصة التجربة ومحصول الخبرة في سياق زمني ومكاني معين . وإذا كان من الممكن أن تردّ بعض الأمثال الشعبية إلى الوسط أو الزمن الذي قيلت فيه ، بل ربما أمكن رد بعضها إلى أحد الحكماء البلغاء ، أو إلى موقف اجتماعي أو حادثة تاريخية معينة ، فإن أكثر الأمثال لا يعرف قائلها ولا تاريخها ولا منبعها ** . أضف إلى هذا أن المثل يعبر عادة عن نتيجة تجربة ماضية ولا يقال في بدايتها ، ولذلك اكتسب مع تراكم المواقف والخبرات الماثلة طابعاً تعليمياً يتيح للأجيال اللاحقة أن تستفيد منه وتستخلص العبرة التي يمكن أن تجنبها الوقوع في التجربة نفسها التي تمخض عنها المثل الأصلي . غير أن التجربة نفسها تدل على أن هذه الاستفادة ليست أمراً ضرورياً من الناحية المنطقية ولا الحياتية ، ولذلك لم يخطئ «سباستيان فرانك» (١٤٩٩ - ١٥٤٢) - وهو الكاتب والمفكر الحر في عصر الإصلاح الديني ومن أوائل المهتمين بجمع الأمثال الشعبية وتدوينها - عندما قال : إن المثل حصيلة تجارة مفلسة !

ب - ينطوي المثل على معنى يصيب التجربة والحقيقة الواقعية في الصميم ، ويتعد كل البعد عن الوهم والخيال . وهذه سمة تميز الأمثال عن الأقاويل الشعرية .

(*) د . نبيلة إبراهيم ، أشكال التعبير في الأدب الشعبي ، ص ١٤٠ - ١٥٣ . القاهرة ، دار نهضة مصر ، د . ت (وقد أوردت هذه الخصائص عن تعريف الأستاذ فريدريش زابلر للمثل الشعبي في كتابه علم الأمثال الألمانية الذي نشره في عام ١٩٢٢) .
(**) أحمد أمين ، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية - القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ ، ص ٦١ - ٦٢ .

ج- يتميز المثل بالإيجاز وجمال البلاغة (من تشبيه وكناية وتكرار ووزن وإيقاع والتزام بالتقنية في بعض الأحيان . .) وإذا كان المثل - كما يقول بعض الباحثين - قد نشأ في الأصل على لسان فرد مبدع مجهول، فلا شك أنه قد تعرض للتحوير والتعديل والصقل والتهديب، حتى استقر في شكل لغوي ثابت أو تركيبة مكتملة مكثفة، يظل الشعب يرددتها كلما صادف موقفاً أو تجربة محددة ينطبق عليها المثل ويصور ما تنطوي عليه من مفارقات الحياة وسخرياتها وتناقضاتها.

د- يحتوي المثل على فلسفة ليست بالعميقة، مصوغة في أسلوب شعبي، بحيث يدرکها الشعب بأسره ويرددها، ويسر انتقالها إلى شعوب أخرى في المرحلة التاريخية نفسها أو في مراحل وعصور حضارية تالية، الأمر الذي يؤكد وحدة الوجدان الشعبي للبشرية وأصالة اللبّ الإنساني المحض، قبل أن يتشوه ويتفرق ويصب في قوالب شتى متحجرة.

لابد من القول - بعد هذه المقدمة الموجزة - بأن شعوب سومر وبابل وآشور تمتلك رصيذا غنيا من الحكم والأمثال والطرائف والأقوال السائرة التي راحت تنتقل انتقالا حرا من فم إلى فم ومن عصر إلى عصر. ومع أن معلوماتنا عن الحكم والأمثال والأقوال الشعبية السومرية ترجع إلى نحو نصف قرن مضى، ولا تزال في مجملها غير دقيقة ولا وافية، فيمكن القول إنها أقدم من نظائرها البابلية والآشورية بعدة قرون، وربما تكون قد دارت على الألسنة قرونا كثيرة قبل التفكير في تدوينها على الرقم والألواح الطينية في أوائل الألف الثاني قبل الميلاد. وإلى ما قبل خمسين أو سبعين عاما خلت، لم تكن تحت أيدي العلماء أي أمثال سومرية مدونة باللغة السومرية وحدها، وظلت معرفتهم بها مقصورة على عدد قليل من الأمثال المكتوبة بالسومرية مع ترجمتها الأكديّة (البابلية السامية) على ألواح ترجع إلى الألف الأول قبل الميلاد. ثم نشر العالم إدوارد كييرا في عام ١٩٣٤ جملة ألواح

وكسر من مجموعة «نفر» (وهي كما سبق المدينة السومرية القديمة نيبور التي عثر فيها منذ أواخر القرن الماضي على عشرات الألوف من الكتابات والنصوص الأدبية السومرية) تتضمن أمثالا وأقوالا شعبية يرجع عهد تدوينها إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد. وخصص عالم السومريات الشهير «صمويل كريمر» قسطا كبيرا من وقته وجهده لاستنساخ عدد كبير من الأمثال السومرية المحفوظة في متحف الشرق القديم في أسطنبول ومتحف جامعة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وعهد بها جميعا لتلميذه ومساعدته النابغ «أدموند جودون» الذي توفر على جمعها وترتيبها ونشرها.

ويبقى الأصل السومري للأقوال والأمثال الشعبية البابلية والآشورية أمرا لا يمكن البتّ فيه حتى الآن بصورة مؤكدة، على الرغم من التشابه الملحوظ - إلى حد التطابق في بعض الأحوال - بين هذه الأقوال المتأخرة وبين الأصول السومرية. أضف إلى هذا أن وجود جنس أدبي خاص بهذه الأشكال المعبرة عن الحكمة الشعبية عند البابليين والآشوريين، ومشابه لنظيره عند السومريين أو متأثر به على الأقل، لا يزال محل خلاف بين العلماء والدارسين. والأمر الذي يعنينا على كل حال في سياق الحديث عن الحكمة الشعبية البابلية هو وجود مجموعة وحيدة من الأقوال الشعبية السائرة المدونة على لوح كبير يرجع إلى العصر الآشوري المتأخر، وعلى وجه التحديد إلى السنة السادسة من حكم الملك الآشوري سرجون الثاني (٧١٦ ق. م)، وإذا كان حسن الحظ قد هدى الباحثين إلى هذا اللوح الفريد، فإن سوء الحظ - مع عوامل التعرية ورطوبة الأرض ومرور الأزمنة - قد تكفل بطمس وجه اللوح طمسا تاما أو شبه تام، فلم يحفظ لنا إلا ظهره (الذي سنقدم هنا ترجمته الدقيقة التي تتابع فيها ترجمة لامبرت الإنجليزية على صفحة ٢١٣ وما بعدها من كتابه عن أدب الحكمة البابلية) بالإضافة إلى شذرتين صغيرتين عثر عليهما مع الكنوز التي وجدت في مكتبات الملك الآشوري آشور بانيبال، وتنتميان إلى ذلك اللوح الكبير الذي ذكرناه والذي يضم مجموعة

الأقوال السائرة التي اصطلح على تسميتها بالمجموعة الآشورية ، مع قول واحد من النوع نفسه محفوظ على قطعتين من أحد الألواح البابلية المتأخرة التي كانت تستخدم لأغراض التعليم والتدريب على الكتابة .

والمادة التي يقدمها اللوح الآشوري تتألف من مجموعة من الأقوال السائرة التي تقوم على بعض النكت والطرف القصيرة التي يتنظمها موضوع واحد (مثل الأقوال من الخامس إلى السادس عشر التي تدور حول هجاء الخنزير وإظهار الاشمئزاز منه) ، أو تربط بينها عبارة بعينها (كالخندق المائي المحيط بالمدينة والذي يرد في نصوص الأقوال السائرة من الثاني والأربعين إلى السابع والأربعين) ، أو تروي بعض الحكايات القصيرة المسلية عن الحيوانات والحشرات أو عن بني الإنسان . وربما كان الهدف من إطلاق هذه الأقوال هو السخرية من بعض النماذج البشرية (كما في القولين من ٤٢ - ٤٣ عن صائد الطيور الذي يحاول أن يسطاد السمك بشبكته!) أو إبداء الشفقة على أحوالها وهوان شأنها (كالعاهرة التي تستعرض براعتها في إفساد الزيجات ، والعاھر الذي يشكو للسماء سوء أحواله المالية بسبب تحايل القواد عليه (٣ - ٧ من العمود الرابع) ، أو عرض مساوئ النظام القضائي وما يدور في المحاكم من فساد (٨ - ١٤ من العمود الرابع) أو استخلاص العبرة والمغزى الأخلاقي (كالبعوضة التي أصابها الغرور وظننت نفسها على شيء ، بينما الفيل لا يشعر بها سواء عند ركوبها على ظهره أو نزولها عنه . . كما في القول السائر من ٥٠ - ٥٤ الذي ظهر بعد ذلك في ثوب إغريقي وأخذ مكانه بين خرافات إيزوبوس)* أو مجرد التسلية كغاية في ذاتها كما سمقت الإشارة . ولعل الطابع المختلط لهذه المادة هو الذي حدا ببعض العلماء إلى تمييز الأقوال السائرة عن الحكم والأمثال التي سنذكرها بالتفصيل فيما بعد ،

(*) هذا هو نص الحكاية في خرافات إيزوبوس : «وقفت بعوضة على قرن ثور لتستريح . ثم قالت وهي تصدر الطنين : «إذا كنت قد أثقلت عليك وضغطت على رأسك ، فسوف أطير عن طيب خاطر وأستقر فوق شجرة على شاطئ النهر»
أجاب الثور قائلا : «سواء لدي أن تبقي أو تطيري — لأنني لم أنتبه إلى عيئك على الإطلاق» .

وإن كان التمييز بينهما غير مؤكد ولا قاطع . والمهم على كل حال أن هذه الأقوال السائرة ذات طابع شعبي لا خلاف عليه ، وأنها جرت على الألسنة في ذلك العصر الآشوري المتأخر ، مما يرجح القول إنها نشأت وانتشرت فيه باللهجة الآشورية المتأخرة التي دونت بها ولم تؤخذ عن أصول أقدم منها ، وأنها أخيراً قد عرفت أو عرف بعضها على أقل تقدير في عصور وحضارات تالية ، وانتشرت على أغلب الظن عن طريق اللغة الآرامية ، بدليل ذلك القول السائر الذي سبقت الإشارة إلى ظهوره في أشهر مجموعة من الخرافات على لسان الحيوان عند إيزوبوس . وإليك نص هذه الأقوال الشعبية من ترجمة ظهر اللوح الآشوري بدءاً بالعمود الثالث ثم الرابع :

١ - الرجل (.)

٢ - الإله يسعى للشر (.)

٣ - الرجل (.)

٤ - يوجه انتباهه إلى السماء .

٥ - ال خنزير عديم الحس ،

٦ - (فهو) يأكل طعامه . . . وهو راقد في

٧ - إنهم لا (يقولون) : «أيها الخنزير، أي احترام لي؟»

٨ - إنه يقول (لنفسه) : «الخنزير سندي!»

٩ - الخنزير نفسه عديم الحس ،

١٠ - الشعير . . . في وعاء السمن .

١١ - في وقت الفراغ عندما (.) هزأ بسيده ،

١٢ - تركه سيده (.) وذبحه الجزار .

١٣ - الخنزير غير مقدس (.) بتمرغ ظهره (مؤخرته؟) في الوحل ،

- ١٤ - وجعل الشوارع كريهة الرائحة، وتلوّث البيوت .
- ١٥ - الخنزير لا يصلح للمعبد، وينقصه الإحساس، ولا يسمح له بوطء الأرضفة،
- ١٦ - (إنه) مكروه من كل الآلهة، مثير لاشمئزاز إلهه، ملعون من شمش .
- ١٧ - فأر شهواني (.....) في
- ١٨ - للنمس (.....)
- ١٩ - هرب فأر من (طريق) نمس ودخل جحر ثعبان .
- ٢٠ - قال : «إن معزّم ثعابين أرسلني . تحياي !»
- ٢١ - الثعلب بـ . . . قلب كان يفتش عن «طريق الأسد» .
- ٢٢ - ولكي (يعثرعلى) «طريق الذئب» راح يكتشف الأرض المكسوة بالمراعي .
- ٢٣ - لما اقترب من أبواب المدينة طاردته الكلاب .
- ٢٤ - ولكي ينجو بحياته انصرف كالسهم .
- ٢٥ - وعندما رآه عدّاء . . . ، . . . بغير شعور (منه؟) . . .
- ٢٦ - أدوينج
- ٢٧ - لانليل
- ٢٨ - «أنا، مثل
- ٢٩ - لما (وطىء) كلب زوجته .
- ٣٠ - أخذ وجهه يتوهج، وقلبه
- ٣١ - ولينزل (عنها؟)
- ٣٢ - فرّ نمس من طريق كلب (ودخل) في مزارب .
- ٣٣ - وعندما قفز الكلب (انحشر) في فتحة المزارب .

- ٣٤- فما جعل النمى يهرب منها .
- ٣٥- زوجة أمه شابة
- ٣٦- . . . في بيت خليله ، (أو) أخت ، (أو) أم
- ٣٧-
- ٣٨- عندما قفزت بقوة
- ٣٩- في بيت جامع قرون الخروب لما
- ٤٠- بقدر ما يمتد بها العمر
- ٤١- ستجمع
- ٤٢- صائد الطيور الذي لم يكن يملك سمكا ، وإنما (اعتاد على صيد) الطيور .
- ٤٣- قفز ، وهو ممسك بشبكته ، في الخندق (المحيط) بالمدينة .
- ٤٤- أخذ الثعلب يتجول في خندق المدينة
- ٤٥- ولما أقبل عليه الذئب (قال له) : «تحياي لك !»
- ٤٦- رد الأول (أي الثعلب) عليه قائلا ،
- ٤٧- «إنني سكران ، ولا أستطيع
- ٤٨- الفأر الذي يجمع في المراعي .
- ٤٩- يهزأ بالدبابير التي تأكل فاكهة البساتين .
- ٥٠- لما وقفت بعوضة على (ظهر) فيل ،
- ٥١- قالت : «يا أخي ، هل ضغطت جنبك ؟ سوف أهبط عند مجرى الماء» .
- ٥٢- رد الفيل على البعوضة قائلا
- ٥٣- لست أبالي بأن تصعدي فوقى - وما هو شأنك (حتى أكثر بك) ؟
- ٥٤- ولا أبالي إن نزلت» .

- ٥٥ - الذئب الذي لم يعرف مدخل المدينة .
٥٦ - راحت تطارده الخنازير (عبر) الشوارع .
٥٧ - الكلب الذي لم يسمح له بدخول الدار ،
٥٨ - يرقد (الآن) في بيت الـ
٥٩ - الرجل المدين
٦٠ - . . . القسم بالألطة
-

- ١ - عندما ذهب إلى مدينة كوته*
٢ - ساقوه عند مطلع الفجر للمحاكمة من بوابة القاضي .
٣ - لما دخل العاهر إلى المبنى ،
٤ - قال وهو يرفع يديه بالصلاة : «أجري يذهب إلى القواد .
٥ - (لك) أنت (يا عشتار) الثروة ، (ولي) أنا النصف ؟
٦ - عاهرة الطريق الحذرة (؟) تغتاب الـ المرأة .
٧ - بأمر من عشتار تنال زوجة النبيل سوء السمعة .
٨ - يقف المنافق في المحكمة عند بوابة المدينة .
٩ - ويفرق الرشأ باليمين والشمال .
١٠ - إن المحارب شمش يعلم سوء فعاله .
١١ - الحقود يردد كلمات السوء أمام المحاكم .
١٢ - يتحدث بخبث ودهاء ويطعن (في سيرة) الناس .
١٣ - ويتدبر الحاكم الأمر ويدعو شمش (قائلاً) :
١٤ - «أنت العالم ياشمش . حمله مسؤولية دماء الناس» .
-

(*) أو كوتي ، وهي إحدى المدن البابلية إلى الشمال من مدينة بابل التي كانت تتوسطها . كانت مركز عبادة (نرجال) إله العالم السفلي .

- ١٥ - بينما كان فحل شبق يمتطي ظهر أتان .
- ١٦ - همس في أذنها أثناء الجماع :
- ١٧ - اجعلني من المهر الذي ستحملينه عداء مثلي .
- ١٨ - ولا تجعله (كالخمار) الذي يعاني السخرة .
- ١٩ - لما مضى دبور الغابة على الطريق (لحضور) دعوى أمام القضاء .
- ٢٠ - استدعى الـ . . . دبور الصحراء للشهادة .
- ٢١ - أَلَقْتُ العناكب دبور الصحراء في الأغلال .
- ٢٢ - وعلى حافة الحقل عند مدخل جحر الفأر قُطِعَ إربا .
- ٢٣ - نسج العنكبوت بيتا (يصلح لاصطياد) ذبابة .
- ٢٤ - (لكن) وقعت فيه عطاءة* .
- ٢٥ - وذلك لسوء حظ العنكبوت !
- ٢٦ -
- ٢٧ - . . . عطاءة
- ٢٨ - «عندما رأى صديقه الحميم» .



ب - حكم وأمثال

رأينا في الفقرة السابقة أن الحكمة الشعبية التي وصلت إلينا من أرض الرافدين - وعبرت عن نفسها من خلال الحكم والأمثال والأقوال السائرة - قد نشأت في الأصل عند السومريين وشكلت جنسا متميزا في أدبهم . والواقع أن الجانب الأكبر من نصوص هذه الحكمة الشعبية قد دَوّن في العصر البابلي القديم باللغة السومرية وحدها ، وإن لم يُخل الأمر من عدد جدّ قليل من

(*) دوية من الزواحف ذوات الأربع ، تعرف في مصر وفلسطين بالسحلية ، وفي بعض بلاد الشام بالسقاية .

الألواح التي دونت باللغتين السومرية والآكدية في ذلك العصر نفسه ، مما يدل على أن ترجمة تلك الأصول قد بدأت منذ ذلك العهد المبكر، ثم استمرت حتى العصر «الكشّي» الذي توافرت بعده نسخ الألواح المكتوبة باللغتين السومرية والآكدية (البابلية والآشورية) بأعداد كبيرة. وقد ذكرنا أن الحفريات التي تمت في المدينة السومرية القديمة نيبور (نقّر) - بالإضافة إلى مدن أخرى مثل «أور» وسوسة - قد كشفت عن القسم الأكبر من الحكم والأمثال السومرية التي صنفها العلماء إلى مجموعات مختلفة وفقا للكلمات التي تبدأ بها أو حسب الموضوع المشترك بينها.

ونضيف إلى ما سبق أن معظم هذه الألواح قد دون بالسومرية وحدها، وبعضها بالسومرية مع الترجمة الآكدية أو مع تنويعات على النص الأصلي، والقليل النادر منها لم يعثر له حتى الآن على أي أصل سومري.

والحكم والأمثال التي ستجدها في هذا الفصل شديدة التنوع في مادتها. فبعضها حكم وأمثال بالمعنى التقليدي المفهوم من هاتين الكلمتين، إذ يتوافر فيها الإيجاز والتكثيف والبلاغة والمفارقة الذكية، وبعضها الآخر قد دخلت فيه حكايات وطرائف قصيرة، ومقتطفات من نصوص وأعمال أدبية، وخرافات موجزة على لسان الحيوان، ومواد أخرى لم تعرف حقيقتها بعد. ولما كانت هذه الحكم والأمثال في مجموعها لا تزال موضع الدراسة والتحقيق والنشر - خصوصاً على يد الأستاذ أ. أجوردون الذي سبقت الإشارة إليه ويرجع له الفضل في نشر نصوصها الأصلية - فلا يزال الحكم النهائي عليها أمراً سابقاً لأوانه، كما أن الصعوبات التي تواجه ترجمتها وشرح معانيها وفهم الكثير من كلماتها صعوبات لا يستهان بها، وبخاصة حين يتعلق الأمر بالنصوص السومرية التي لم يكشف الحجاب بعد عن كل غوامضها. بيد أن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو هذا: مادامنا بصدد جنس أدبي سومري في أصله

وجوهره، فما الذي يدعونا للعديث عنه في كتاب عن الحكمة البابلية؟ والجواب أنه من المستحيل وضع حدود فاصلة أو حاسمة بين الثقافة السومرية والثقافة السامية في القسم الجنوبي من وادي الرافدين. وقد ثبت للباحثين أن اللغة السومرية قد خضعت منذ أقدم العصور للتأثيرات السامية، ولذلك رجحوا أن تكون بعض الحكم والأمثال المدونة بالسومرية قد انحدرت من أصول سامية وانتقلت في تلك العصور المبكرة إلى هذه اللغة.

أضف إلى هذا أنهم وجدوا شواهد عديدة على تأثير الحكم السومرية في العديد من النصوص البابلية الأدبية وغير الأدبية. فالنص البابلي الذي تحدثنا عنه وهو «حوار التشاؤم» أو «الحوار بين السيد والعبد» يقتبس إحدى الحكم السومرية في السطرين الثالث والثمانين والرابع والثمانين: «من ذا الذي طالت قامته حتى ارتفع إلى السماء؟ من ذا الذي اتسع منكباه حتى احتضن العالم السفلي؟» وثمة حكمة أخرى تظهر في الرسائل المعروفة برسائل العمارنة*، وهنالك حكمة سومرية ثالثة وجدت على لوح من الألواح المدونة لأغراض التدريب على الكتابة من العصر البابلي المتأخر: «إن المعبد الذي بناه ميزا نيبادا قد خربه نانا الذي اجتثَّ غَرْسُهُ»، وحكمة رابعة قد ضُمَّت في نص أكدي (راجع حوار السيد والعبد، السطرين ٣٢ - ٣٣)، بالإضافة إلى حكمتين أخريين وجدت بالأكدية على بعض الألواح المخصصة للتدريب على الكتابة من العصر البابلي القديم: «بالاقتران بزوجة مبذرة وإنجاب ابن مبذر (وجدت السلوى لقلبي الشقي وأكدها). إن المرأة المسرفة في البيت لأسوأ من كل الشياطين.

(*) يقتبس ريب - أدى حاكم بيبيلوس أحد الأمثال الواردة في هذه المجموعة أربع مرات وهو «إن حقل يشبه امرأة بلا زوج، إذ يعوزه الزارع الذي يفلحه (راجع الهامش رقم ١٤ على صفحة تالية).

ونبدأ الآن هذه الحكم والأمثال بالمجموعة المعروفة بين العلماء باسم المجموعة الآشورية التي وجدت مدونة على لوح واحد مكون من أربعة أعمدة . وقد عثر على خمس كسر من هذا اللوح الفريد في مكتبات الملك الآشوري آشور بانيبال (ويرجع الفضل في الربط بينها لعالم السومريات الشهير توركيلد جاكوبسون) كما وجدت الكسرة السادسة (التي حققها الأستاذ لامبيرت وأثبت انتماؤها للمجموعة) في مدينة آشور، وتدل طريقة الكتابة على أن اللوح قد دَوّن في العصر الآشوري الأوسط، وإن كان من الضروري أن نلاحظ أن وصف كتابة اللوح والمجموعة بأنها آشوريان لا يعني على الإطلاق أن الحكم والأمثال نفسها قد نشأت في العصر الآشوري، إذ لا شك في أنها ترجع كغيرها من الحكم والأمثال إلى العصر البابلي القديم .

وأخيرا فإن النص - فيما يرى الأستاذ ب . لاندزيرجر - ليس مجرد مجموعة من الحكم ، بل هو فيما يبدو من بدايته حوار بين رجل عموري وزوجته ، يتمص فيه كل منهما دور الآخر ويتطبع بطباعه ، وتجري الحكم على لسانها على سبيل المداعبة والتسلية .

ولابد في النهاية من تكرار ماقلناه من أن الترجمة والتعليق عليها ومحاولة تفسيرها ليست كلها نهائية ولا قاطعة ، لأنها تعتمد في كثير من الأحيان على الحدس والتخمين بالمعنى المقصود، وربما يؤدي تطور البحث العلمي في هذه النصوص إلى ترجمات أخرى أصح وأدق . وسوف نورد النصوص وفق الترتيب الذي اتبعه الأستاذ لامبيرت ، مغفلين الإشارة إلى أرقام السطور والأعمدة والألواح المحفوظة في المتاحف المختلفة ، إذ إن هذه الإشارات - كما قلنا في التمهيد - لا تهم إلا الباحث المتخصص في دراسة اللغات الأصلية . أما الشروح والتعليقات فسوف نثبتها في هامش المتن . مكتفين منها بالقدر اللازم لإضاءة النص ، تيسيرا على القارئ وحرصا على الاختصار، راجين الصنف

عما فيها من تقصير أو قصور . . وأما الأمثال والحكم المناظرة التي أوردتها من الرصيد الفولكلوري العام أو من بعض أسفار العهد القديم – كالأمثال والجامعة والملوك – أو أناجيل العهد الجديد ، فلم يقصد بها أكثر من إلقاء الضوء على الحكمة أو المثل القديم ، ومحاولة القرب من معناه الذي يبلغ حد الإلغاز في بعض الأحيان لاسيما أن المختصين في الدراسات الأكاديمية لم يتوصلوا بعد إلى فهم عدد كبير من تراكييها وغوامضها .

والواقع أن مسألة التناظر بين نصوص الحكمة البابلية والأدب الرافدي القديم بوجه عام وبين نصوص التوراة تحتاج إلى دراسة أو دراسات مستقلة يقوم بها غيري من العلماء المختصين باللغات السامية القديمة وباللغة العبرية قبل كل شيء . وقد أشرت إشارات خاطفة إلى سفر أيوب عند الكلام عن أيوب «البابلي» ، ولكنني لم أستسلم لإغراء المقارنة بينهما ، تاركا أمر هذه المقارنة وأمثالها لدراسة أخرى وباحثين آخرين أقدر مني على النهوض بها .

المجموعة الآشورية

- يتحدث رجل (منحط) من (أمو) رية مع زوجته (ويقول): «كوني أنت الرجل ، (و) سأكون أنا المرأة. (منذ أن).. أصبحت رجلا (.....) مؤنثا (.....) ذكرا»^(١).

- ذهب ليصطاد (الطيور) بغير فخ (ف) لم يمسك شيئا^(٢).

- عيني (عين؟) أسد، وجهي (وجه) ملاك حارس ، من ذا الذي يشتهي أن يكون زوجي؟

- قلبي حكمة ، كليتي (نعم) النصيح والمشورة^(٣)، كبدي جلال (ومهابة)، شفتاي تنطقان بكلمات حلوة . من ذا الذي سيكون زوجي المختار؟^(٣).

- من الميال إلى الشح؟ ومن المنعم بثرائه؟ ؟ (٤).

- محبوبك - من تتحمل ثيره (٥).

- أن تبذل جهنك يصبح ربك هو ربك - وإذا لم تبذل ما في وسعك فأهلك ليس إهلك (٦).

- «دعني أرقد معك ا» - «دع الإله يأكل حصنك» (ك) (٧).

- أصلح نفسك فأهلك هو عرنك (٨).

- (جرّد) سيفك (من غمده) إ إن إهلك هو سندك (٩).

- إذا أهانك أحد، فاجعل صديقك - (ك) يتصرف.

- إذا كنت قد أذيت صديقك، فماذا ستفعل مع عدوك؟

- إن مكسب الـ مثل

- إن مكسب صائغ الفضة مثل

- ليس تراؤك سندا لك، (بل) إن إهلك (هو سندك).

- لتكن صغيرا أو كبيرا، فألف (ك) هو سندك.

- . . . عساه لا يقف في حضرة إله - (ك) وملكه، إن آلهته ستتخلي عنه،

وستزول عنه هيئته، ولن يكون إلهه هو إلهه (١٠).

- الحكيم (يستره) ثوب يطوق خاصرته، (و) الأحق يتلفع في عباءة

قرمزية (١١).

- لتدمر البلاد على رأس (حرفيا: على قمة) أعدائنا. وليسقط الحائط

المتداعي فوق خصومنا، ولتلق بلاد العدو بأكملها في (قيود) الأسر (١٢).

- (لتكن) سنداً لقصرك ، (و) حتى إذا لم يعلم ملكك عن ذلك شيئاً ، فإن شمس سوف يبلغه به^(١٣) .

- إن شعباً بغير ملك ، (مثل) غنم بغير راع .

- أن شعباً بغير قائد (مثل) ماء بغير مشرف على القناة (أو مراقب وناظر . .)

- العمال بغير مشرف عليهم (أشبه) بالحقل بغير حارث (يفلحه) .

- البيت الذي لا مالك له (يشبه) امرأة بلا زوج^(١٤) .

- لتعرف الإله الأعلى ، لتعرف الملك ، لتحترم الوزير .

- عندما تدرك (حرفياً : ترى) الفائدة من إجلال إلهك ، فسوف تسبح بحمد إلهك (وتقدم) التحية للملك^(١٥) .

- أرفض رغبة صبي وسوف . . . ارم كسرة (خبز مغموسة) لجرو وسوف يهزّ لك ذيله .

- أغضب صبياً وسوف يبكي . ألق كسرة خبز لجرو وسوف يعيدها لك .

- إن أمر القصر مثل أمر آنو^(١٦) : فلا يجوز إهماله . وأن كلمة الملك ، مثل كلمة شمس ، مؤكدة ، وأمره لا يضارع ، وقوله لا يمكن تغييره .

- أمر القصر قاطع مثل أمر آنو . ومثل شمس يجب الملك الاستقامة ويكره الشر .

- هو (أو هي) نظرت إليك ، أين سيذهب (أو تذهب) معك ؟

- اذهب - أو لا تذهب للرب إلهك .

- الرجل الجائع يقتحم مبنى من الأجر المحروق^(١٧) .

- هل تضع قطعة طين (أو صلصال) في يد إنسان يرميها؟
 - دعني أشرب الجعة المشعشة، دعني أجلس (في مجالس؟) الروعة
 و(الفخامة).
- القماش (من الكتان) مفروش من أجل البراغيث، (والـ... منسوج
 من أجل الذباب، ومخزن البيت مبني لأجل العطاء.
- بطة لا تؤكل في الوقت المناسب.
- لقد... وذبح خنزيره.
- لقد... واستنفذ خشبه^(١٨).
- إن الزوجة التي لا تحسن الكلام هي (في الواقع) أمة.
- إن فمي يجعلني أضارع الرجال.
- إن فمي يجعل لي اعتبارا بين الرجال^(١٩).
- لأجل أن يشاهد الريف غادر المدينة.
- إنني أتحول هنا وهناك، لكنني لا أتعب. إنني أتحرك باستمرار، ولكنني
 لا أخلد إلى الراحة^(٢٠).
- إن الثعلب البري (الذي يعيش في العالم السفلي) هو الذي لا يأكل
 العشب، (و) إن الغزالة (التي تحيا) في الريف هي التي لا تشرب الماء^(٢١).
- لا تأكل الدهن، ولن يظهر الدم في برازك^(٢٢).
- لا ترتكب جريمة، ولن يصل الحزن إلى قلبك^(٢٣).
- لا تقترف شرا، ولن تعرف (حرفيا: تجرب) سوء الحظ المقيم (أو الحزن
 والأسف المقيم).

— لدغت عقرب رجلا . ماذا أفادت (من ذلك) ؟ تسبب واش (من العامة ؟) في موت رجل . ماذا كسب (من فعله ؟) (٢٤) .

— الشتاء شر . الصيف لطيف (؟) (٢٥) .

— هل حملت بغير جماع ؟ هل أصابتها السمينة بغير طعام ؟ (٢٦) .

— الجماع يدرّ اللبن (٢٧) . (أي يدرّ لبن الصدر) .

— إذا وضعت الأشياء في المخزن ، فسوف يسطو عليه اللصوص (٢٨) . وإذا بدّرت ، فمن يعطيني ؟

— حفر بئرا لم يكن فيه ماء . دبغ جلدا بغير (.)

— إن ظلي — الذي يلاحقني — يلاحقه (أحد آخر) (٢٩) .

— هل يتقاضى حوض القصب ثمن أقصابه ، وهل (يتلقى) المرج ثمن أعصابه ؟ (٣٠) .

— القوي ينفق المال (المدفوع أجرا له ؟) على قوته ، والضعيف ينفق المال الذي تقاضاه عن أطفاله (٣١) .

— إن . . . لطيف ، لكن قومي يرون أنه لم يعد صالحا (٣٢) .

— (إنه) لطيف من كل ناحية ، وملفوف برباط (أو قباط ؟) (٣٣) .

— أتضرب وجه الثور (الذي يدور) بسير من الجلد ؟ (٣٤) .

— إن ركبي في حركة مستمرة ، وأقدامي لا تكل ، (ومع ذلك) يلاحقني أحق بالمتاعب (أو الآلام والأحزان) (٣٥) .

— أنا حمار ركوب ، (ومع ذلك) فإنني مشدود إلى حمار (حمل) ، وأجرّ عربة ،

وأتحمل (ضرب؟) السوط (أو العصا؟)*

- الجرح بغير طيب ، (مثل) الجوع بغير طعام .

- إنني أعيش في بيت من القار والطوب المحروق ، (ومع ذلك) تسقط على رأسي كتلة طين . [وفي ترجمة أخرى : إنني أعيش في بيت من الأسفلت والطابوق ، إلا أن الطين يتساقط على رأسي - انظر ترجمة بفايفر في كتاب بريشارد ، ص ٤٢٥ - وكذلك سفر الجامعة ، ٩ - ١٢] .

- في العام الماضي أكلت ثوما ، في هذا العام يحترق جنبي .

- إن حياة الليلة الماضية (هي الحياة نفسها) كل يوم*** .

- كمثل مقعد شهر «تبيت» (كانون الأول؟) ، الذي تعبدته وتضعه بجانبني .

- مثل مقعد رجل إله هو شاحان : فأنت تبكيه ، وتحرق جلده ، وتشعل فيه النار (٣٦) .

- حين تكون في النهر ، تنبعث الروائح الكريهة من المياه المحيطة بك ، حين تكون في مزرعة ، يكون بلحك مَرَّ الطعم (٣٧) .

- احرص على ألا تحمل غصون (الحقل) طلعا سيئا ، و(الأفضل) ألا تنبت بذرا .

- هل سيفلح الشعر المبكر؟ من أدرانا؟ هل سيفلح الشعر المتأخر؟ من أين لنا أن نعرف؟ (٣٨) .

(*) وفي ترجمة أخرى لهذا المثل الصعب : أُلست جوادا أصيلا (أو مطهيا؟) ومع ذلك فأنا مشدود إلى بغل ، وأجبر على جر عربة محملة بالأقصاب [من ترجمة الأستاذ بفايفر في كتاب بريشارد ، ص ٢٥] .

(**) قارن سفر الجامعة : ما كان فهو مايكون . . . ما كان فهو من القدم هو (١ - ٩ ، ١٠ ، ٣ - ١٥) .

— إن تحتم على أن أموت، فسوف أبذر. وإن قدر لي أن أعيش، فسوف أقصد^(٣٩).

— دفعوني تحت الماء وعرضوا حياتي للخطر. لم أصطد وأضعت ثيابي.

— إن العدو لا ينصرف عن بوابة مدينة أسلحتها غير قوية^(٤٠).

— (إنك) مثل قرن قديم، من الصعب الاستعاضة عنك.

— ذهبت ونهبت أرض العدو، (و) جاء العدو ونهب أرضك.

— إن نشر الشعير المجفف في الشمس لا يأتي أبدا بعد الأوان^(٤١).

— أتحاول أن تنني الدائرة؟

— هل تدفع مالا في صبيء خنزير؟

— إنني أفتش عن فلو حمار^(٤٢).

— العمر الطويل يجلب لك الإحساس بالرضا، إخفاء شيء (يصيبك بالهم و) الأزق؛ الثراء — (يكسبك) الاحترام.

— عندما ترتكب جريمة، فإن دجلة يحمل (معه الإثم؟) وعندما تتغاضى عنها تنبذك الآلهة (حرفيا: السماء)^(٤٣).

— لما هربت تصرفت تصرف ثور وحشي. (و) لما قبض عليك، كنت كالكلب الذي يهز ذيله.

— أنت كسيح وعاجز عن القفز فوق قناة (مصرف أو خندق مائي).

— إنك ترفع جبلا، لكنك لا تستطيع أن تعلق من قصبة^(٤٤).

— النار تهلك النبيل (حرفيا: تلتف الأرستقراطي). (لكن) العامل لا يقول: «أين هو النبيل»؟^(٤٥).

- هنالك رجل يعول زوجة . (و) هنالك رجل يعود ابنا . (أما) الخارج على القانون / (و) الملك (فكلاهما؟) رجل لا يعول نفسه .
- (. . .) أحيانا يفعل الخير، وأحيانا يقترب الشر.
- بالابتهاج مع شخص قوي^(٤٦) لن يعوقك أحد . لا تسارع إلى مأدبة في الحانة ، ولن يكبلك قيد .
- ضرب النظار، فاشتدت ذراعاي^(٤٧) .
- ثور الغريب يتغذى على النباتات ، وثورك^(٤٨) يرقد في المراعي الخضراء .
- العطاء طبع الملك ، وفعل الخير طبع حامل القدر .
- العطاء طبع الملك والإكرام طبع الناظر .
- الصداقة تدوم يوما (واحدا) ، وروابط المعاملات تبقى إلى الأبد^(٤٩) .
- شجار بين الزملاء ، وغيبة ونميمة بين الكهان^(٥٠) .
- من يقيم في مدينة غريبة فهو عبد .
- أنا/ أنت لا تحتفظ بحجر رحي .
- إن صنعة الكتابة هي أم الخطباء ، و(فن الكتابة) هو أبو العلماء .
- شيء لم يحدث من زمن موغل في القدم :
- (إذا كان) الأميّ عربية ، (فإن) الجاهل هو طريقه^(٥١) .
- أيتها العروس لقد . . . حماتك ، والنساء سيفعلن نفس الشيء معك^(٥٢) .
- قال الثعلب لزوجته : تعالي ، هيا نسحق «أوروك» بأسناننا (كما لو كانت) كراثة ، هيا نربط «كلّاب» على أقدامنا (كما لو كانت) صندلاً . وماكادا يبلغان مسافة تبعد عن المدينة بستمائة «جار» ، حتى بدأت الكلاب في ضواحي

(أو من حول) المدينة في النباح . وأخذت الفتيات من إماء تومال^(٥٣) يصحن
(قائلات) : (اذهب إلى بيتك ! اذهب !) وهن يعولن (حول) المدينة^(٥٤) .

— ليجاز بالإحسان من قَدَم الإحسان ، (و) لينعم «حوماً» بفضلَه على من
وُعِدَ بالفضل .

— يتلفت طرف الفَحَّار (أو نظرتَه) صوب المطر . ليت «أنليل» يلقي نظرة
على المدينة التي قدرت عليها اللعنة^(٥٥) .

— هل يستطيع المحاربون الأشداء أن يقاوموا الفيضان؟ وهل يقدر
(الرجال) الأقوياء على تهدئة (غضب) إله النار؟

— إن مشيئة الإله لا يمكن أن تفهم ، وطريق الإله لا يمكن أن يعرف .
(و) أي شيء عن الإله يستعصي على الكشف^(٥٦) .

— بالزواج من امرأة مبذرة ، وإنجاب ابن مبذر ، (جلبت السلوى لقلبي الشقي
وأكدتها) . إن (وجود) المرأة المسرفة في البيت لأسوأ من كل الشياطين .

— تعثر على شيء ، لكنه يضيع (منك) . (و) تلقي بشيء بعيداً (عنك) ،
ولكنه يصاب بلا حدّ .

— هي التي نفذت تعاليم الآلهة بحذافيرها ، (و) التي ضاعفت قواعد
الملكية إلى الأبد ، كيف قابل أنليل — الإله الأعظم — عملها؟ لقد احتقر
مؤسساتها كما لو كانت من القش^(٥٧) .

— أن تتكلم بوجهه يتفجر غضباً ، أن تكتتب (وتغتم) ، أن تنكفئ على
نفسك^(٥٨) ، ليس هذا كله من الطبيعة البشرية (كما ينبغي لها أن تكون) .

— من يواجه محاربين أشداء لديهم هدف واحد؟

— نفذ رغبة الحاضر . افتر (كذباً) على الغائب . إن البشرية . . .^(٥٩) .

- الخميرة الأم مرة . كيف تكون الجعة حلوة؟ (٦٠) .

- الدلو يطفو في النهر (٦١) .

- مادام لا يملك الشعير الأخضر (أو الطازج؟) ، فدعه يستهلك (ما عنده؟) .

- مادام لا يملك الشعير الأخضر، فدعه يفتر (على الناس كذبا) (٦٢) .

- مادمت تجد وتسعى ، فأعط أخاك من الثروة (التي جاءتك) من الإله ،
لا (....) أحتك (.....) عائلتك ، (.....) معارفك . عندئذ
تبقى هذه الثروة معك ولا تنصرف (عنك؟) إلى مكان آخر .

- اللحم لحم ، (و) الدم دم . الغريب غريب ، والأجنبي في الحقيقة
أجنبي (٦٣) .

- إن حمار أنشان و..... براخشه ، وقط ميلوخا وفيل البراري ، (هي
المخلوقات) التي تلتهم الصفصافة وكأنها كرائة .

- المجراف المثبت في الأرض (مثل) النمس في مدينته .

- قال الرجل «وأسفاه!» فغرق قاربه . قال «مرحى» فانكسرت دفته . قال :
«وأسفاه!» و«أيارو» فمال قاربه جانبا» (٦٤) .

- إنه يأخذ ، ويمسك (بها يأخذه) في حضرة الملك ، / وهو... لكي...
يمسح بالزيت . / ومادام الرجل لا يكدح ، فلن يحصل على شيء . / من
(يرضى) أن يعطيه أي شيء / لأجل... / من كان دأبه الانتفاخ غرورا فإنها
يعتبر غبارا / من ليس له ملك ولا ملكة . / فمن هو سيده؟ / إنه إما أن يكون
حيوانا وإما أن يكون شخصا يرقد... / (٦٥) .

- بثري لا يتعب (من إعطاء الماء) ، (ولكن؟) عطشي ليس شديدا . /
الشبكة مرخية ، ولكن القيد ليس مشدودا . / شاركت في التجارة ؛ الخسارة

لا حدّ لها . / ذهبت فما قيمة هذا؟ أقمت . فما قيمة هذا؟ وقفت . فما قيمة هذا؟ ورجعت . فما قيمة هذا؟ (٦٦) .

- الفاكهة التي تنضج قبل الألوان (تجلب) الحزن .

- إن قناة الري التي تجري في اتجاه الرياح تجلب الماء الوفير (٦٧) .

- . . . مثل الزيت الجيد الذي يستطيعه الناس (حرفيا : الذي يناسب فم الشعوب) .

- إن المعبد الذي بناه «ميسانبادا» ، قد خرّبه «ناتّا» الذي انقطعت بذوره (أو اقتلع زرعه؟) (٦٨) .

- إن المثل القديم ينطبق عليه تماما : «الكلبة في بحثها عن الطعام ولدت جروا مسكينا» (أو بطنا من الجراء الهزيلة؟) (٦٩) .

- يقول المثل الشعبي : «عندما يدخل كلب الفخار في التنور فسوف ينبج (صانع) الفخار» (٧٠) .

- الرجل الذي أمسك ذيل الأسد سقط في النهر ، والذي أمسك ذيل الثعلب هرب (٧١) .

- كما يقول الناس : «الرجل ظل الإله ، والعبد ظل الرجل» ، لكن الملك مرآة الإله (٧٢) .

- أين يهرب الثعلب من حضرة شمش؟ (٧٣) .

- كالأحمق (.) تؤدي (طقوس) تطهرك بعد (تقديم) الأضحية ، وكال (.) تركب المزراب بعد سقوط المطر (٧٤) .

- عندما يضرب النمل ، لا يأخذ الأمر (ببساطة) (٧٥) ، وإنما يعض اليد التي ضربته .

الهوامش

(١) يشير النص إلى بعض الممارسات «التبادلية» التي كانت متبعة في الشرق الأدنى القديم ولم يعرف عنها شيء إلا بعد أن أدانتها التوراة في سفر التثنية (الإصحاح الثاني والعشرين ، ٥) وحزمتها على بني إسرائيل : «لا يكن متاع رجل على امرأة ولا يلبس رجل ثوب امرأة لأن كل من يعمل ذلك مكروه لدى الرب إلهك». ويبدو من بعض الإشارات المتأخرة إلى هذه الممارسات - التي شاعت في سوريا وآسيا الصغرى بوجه خاص - أنها كانت تقوم على تبادل الرجال والنساء الأزياء والطبايع والحركات فيما يشبه طقساً تمثيالياً يقوم على المداخلة والتودد والحلاعة الفاضحة من الطرفين . وهذه الطقوس - التي لم يثبت وجودها في أي مكان ولا في أي عصر من عصور الحضارة العراقية القديمة - كانت فيها يبدو لونا من ألوان الانحراف والشذوذ التي عرفت عند «الأموريين» (أو العموريين الساميين) الذين وضعوا نهاية السومريين كشخصية عرقية وسياسية ولغوية وإن أخذوا عنهم حضارتهم بصورة كاملة . كما عرفت أمثالا بين الذكور في سدوم وكونثوس وبلغاريا ، وبين النساء «اللسييات» في جزيرة لسبوس من بلاد الإغريق . وهي التي عاشت فيها أول وأعظم شاعرة غنائية في التراث الأدبي الغربي وهي سافو التي اهتمت بالشذوذ نفسه . ومن هنا تأتي قراءة الأستاذ لاندربيرجر لكلمة أموري في النص الأصلي وتفسيره للحكم والأمثال التالية بأنها تحجى على صورة حوار بين هذا الرجل وزوجته . . . [راجع إن شئت كتابي عن سافو شاعرة الحب .

(٢) حرفيا : لم يوجد شيء ، والمقصود هو الشرك الذي يعد لاصطياد الطيور على هيئة شبكة فيها فخ . وسوف يتردد هذا المثل في تنويعات أخرى ، كالصيد الذي يحاول اصطياد السمك بشبكته التي لا تصلح إلا لصيد الطيور . وكلها تعزف على الوتر نفسه وتؤكد خيبة الإنسان الذي ربا عرف غايته ، ولكن لم يعرف الوسيلة المؤدية إليها .

(٣) حرفيا : من يرغب في أن يكون زوجي الشهواني . ولا يختلف هذان المثلان إلا في استخدام الكلمة التي تدل على الأنثى أو الذكر كما يمكن أن تطلق على الجنسين . ولا ندري إن كانا قد قيلتا على لسان عانس تعبيرا عن أزمة الزواج ، أم أطلقهما القائل أو القائلة - اللذان يحتمل انتماءهما إلى الطبقة الفقيرة المطحونة - ترغيبا في الزواج بوجه عام . ومهما يكن الأمر فإن تركيبة المثلين تدكرنا بهذه السطور من نشيد الإنشاد : «ها أنت جميلة يا حبيبتي ها أنت جميلة ، عينك حمامتان من تحت نقابك . شعرك كقطيع ماعز رابض على جبل جلعاد . أسنانك كقطيع الجرائز الصادرة من الغسل اللواتي كل واحدة متم وليس فيهن عقيم . شفتاك كسلكة من القرمز . وفمك حلوى . خدك كخلفة ومائة تحت نقابك . عنقك كبرج داود المبني للأسلحة . ألف عمن علق عليه كلها أتراس الجبابرة . ثدياك كخشفتي ظبية تؤامين يربعان بين السوسن . . . إلخ (الإصحاح الرابع ، ١ - ٥) .

(٤) ليس من الضروري أن نفترض وجود تضاد بين البخل في السؤال الأول والثراء في السؤال الثاني ، فربما يقصد المثل إلى التوازي والتكامل بينهما ، إذ لا يبعد أن يفيض البخل من عطائه أمام إغراء الجبال الحسي الذي يطغى على هذا النوع من الأمثال .

- (٥) حرفيا: إن من تحبه تتحمل نيره)، ولعله يذكرنا بكثير ممن الأمثال العامة الشائعة في اللهجات العربية الحديثة مثل (حبيبك يطلع لك الزلط .) والزلط هنا في اللهجة العامية المصرية هو الحصا وقطع الحجارة الصغيرة، وليس هو المال أو قطع النقود كما في اللهجة اليمنية!
- (٦) بذل الجهد مساو للإخلاص في خدمة الآلهة وطاعتهم، وهذه الخدمة أو الطاعة مساوية للنجاح في الحياة، والعافية في البدن، والوفرة في الرزق والأبناء، وفي هذه الحالة يصبح إلهك هو إلهك، ويكون لك ملاك يجرسك ويحميك، وملك يرضى عليك. ويتكرر هذا المعنى في نص الحوار بين المعذب والصدّيق أو النص المعروف بـ «الثيوديسية البابلية»، إذ نجد الصدّيق الحكيم يقول للمعذب الشقي (السطران ٢١، ٢٢): «إن من يقوم على خدمة إله يكون له ملاك يحميه، والمتضع الذي يخشى ألهته يجمع ثروة طائلة». ونصادف هذا المفهوم نفسه لبذل الجهد والإخلاص في السعي والتدبير في نصوص أكديّة أخرى، كما نرى على سبيل المثال في نقش أحد الأختام الأسطورية التي ترجع للعصر الكاشي: «لقد بذلت جهدي. فلتقبل عليّ الوفرة في الثروة، والقطعان، والرضا الإلهي - وهي الأمور التي صليت من أجلها لمردوخ. ليكون الرضا الإلهي من نصيبي، ولتظل حياة من ينعم به» (ل. ديلايورت، الأختام الأسطورية في المكتبة الأهلية بباريس، رقم ٢٩٧ - عن لامبيرت، أدب الحكمة البابلية، ص ٢٣١) ولعل النص كله يذكرنا من بعيد بالسطرين اللذين جاءا على لسان الرحمن في حوار مع الشيطان، في المشهد الافتتاحي من فلوست لشاعر الألمان الأكبر جوتة، وهما في تقديري مفتاح هذه القصيدة الدرامية الكبرى: إن الذي يسعى بصدق وإخلاص، هو الذي يمكن أن نكتب له النجاة والخلاص».
- (٧) يبدو أن القسم الأول من هذا المثل يعبر عن تقرب رجل من إحدى البغايا ودعوتها لها للجماع (قارن قول «يهوذا لكتته - زوجة ابنه - ثامار: فمال إليها على الطريق وقال هاتي أدخل عليك. لأنه لم يعلم أنها كتته... إلخ - سفر التكوين ٣٨، ١٦). أما القسم الثاني من العبارة فهو أكثر غموضا. ولعل المقصود به أن رجلا طلب إحدى بغايا المعبد الذي قدم له هبة أو إتاوة فطلبت منه البني أن يهب الإله تلك التقدمة أجرا لها على الاتصال به.
- (٨) حرفيا: هبّ - نفسك أو تأهب وتزوّد.
- (٩) أو أظهره وصقله. ومن الواضح أن المعنى المتضمن في هذين المثلين هو التزوّد بالقوى والصلاح وتقديم فروض الطاعة للآلهة.
- (١٠) راجع المثل السابق المشروح في الهامش رقم ٦ - ولعل المقصود بالهيبة هو السلطة أو المكانة التي كان يحظى بها هذا الرجل المغضوب عليه من الملك والإله.
- (١١) هذا المثل يردد الشكوى الألفية من حظوظ الحكماء والفضلاء إذا قيسست بحظوظ الحمقى والأوغاد والجُهلاء. ويبدو من متابعة كثير من النصوص الأدبية في الشرق القديم أن رثاء النفس والبكاء عليها هو أحد «الألحان» الأساسية التي لم ينقطع رنينها إلى يومنا الحاضر (راجع على سبيل المثال النص الأدبي الشهير «حوار رجل مع روحه - يا -» أو في تسمية أخرى «حديث متعب من الحياة مع روحه» الذي يرجع للأشرة الثانية عشرة في فترة من أحلك فترات التاريخ المصري القديم، تسلم فيها الأشرار مقاليد الحكم والجاه والثراء، وسقط الأبرار في حضيض اليأس والهوان والعناء، فاكتملت القلوب بالجنح، وفقدت الصداقة معناها، وتطاوت الوقاحة على كل قيمة، ونُسيت تقاليد الماضي، واختفت الرحمة والتراحم، وأشاح الأخ بوجهه بعيدا عن أخيه، وأصبحت البلاد نهبا للصوب ذلك العصر وأوغاده الذين أخذ شرهم يذرعهما طولا وعرضا (راجع الترجمات المختلفة لهذا النص ومن

أحدثها ترجمة الأستاذة ميريام ليشتهايم في كتابها عن الأدب المصري القديم، لوس أنجلوس، ص ١٦٣ - ١٦٩ وكذلك شكوى «ايب أورو» المشهورة لتجد أن شقاء ذي العقل ونعمى أخي الجهالة - على حد تعبير المتنبي - بحيث يرقل الجاهل والأحمق في افخر الشباب، بيننا الحكيم لا يجد مايستر عورته أو يستر رمقه أو يحفظ ماء وجهه . .
(١٢) من الملاحظ أن الأمر هنا - حسب الكلمات السومرية والأكدية الأصلية - ينصرف الى الأمر بمعناه السحري .

(١٣) الكلمة الأولى من عندي زيادة في التوضيح .
(١٤) يتردد المعنى الواضح للأمثال الأخيرة في إحدى رسائل تل المعازضة التي أرسلها بعض ملوك الشرق القديم (من آشوريين وحيتيين وكنعانيين) الى فرعون مصر ، الى ملك مصر: « ان حقلي يشبه امرأة بلا زوج ، اذ يعوزه الزراع الذي يفلحه» وواضح ان هذا المثل مرتبط بالمثل السابق عليه مباشرة .

(١٥) يبرز هذا المثل حقيقة الربط العملي أو النفعي بين التعبد للألهة وطاعة الملوك وبين الكسب الشخصي المترتب عليهما في نظر سكان وادي الرافدين القدماء ، كما يؤكد الارتباط المستمر بين الاله والملك - راجع على سبيل المثال السطور الثلاثة تحت رقم ٢٥-٢٨ في اللوح الثاني من النص البابلي المنشور في هذا الكتاب ، وهو النص المعروف باسم « لدلول » لأمتدحن رب الحكمة : «يوم الخشوع للاله صار يوم الفرح لفؤادي» ، كما كان يوم الاحتفال بموكب الالهة هو الغنم والفوز لي . الصلاة للملك كانت هي فرحتي ، والموسيقى المصاحبة لها كانت بهجة الفؤاد .

(١٦) هو أكبر الالهة واهل النساء - عن أوامر «أنو» كبير مجمع الالهة راجع على سبيل المثال ملحمة الخلق والتكوين (اينوما إيلش) اللوح الرابع ، السطر الرابع ، وتجدها في ترجمات أجنبية عديدة منها ترجمة آلكنزدر هايدل في كتابه عن التكوين البابلي ، شيكاغو ١٩٧٠ كتب فونيكس ، وأ . شبايزر (المنشور في كتاب بريتشارد المعروف بنصوص الشرق الأدنى القديمة ، برينستون ، نيو جيرسي ، ١٩٦٩) وكذلك الترجمة العربية للأستاذ فراس السواح في كتابه مغامرة العقل الأولى ، دراسة في الاسطورة - سورية وبلاد الرافدين ، دمشق ، العربي للطباعة والنشر ، الطبعة السابعة ، ١٩٨٧ ، من ص ٥٥ - ص ٨٥ .

(١٧) ربما يفهم من هذا المثل أن الجائع لا يتردد عن الاندفاع إلى « القهائن » أو « الأفران » التي كانت تحرق فيها الرقم الطينية والواح الأجر . ولعل المثل يذكرنا بالقول الماثول عن سيدنا علي بن أبي طالب مع تغيير طفيف لا يمس حكمته الخالدة ، اذ لو كان الجوع رجلا لقتلناه او قتلنا . .

(١٨) من الواضح أن الأمثال - وغيرها كثير - يستحيل فهمها ، اما لانقطاع النص بسبب انكسار اللوح ، او طمس النقش وتلاشي الكتابة ، او نتيجة الفجوات والثغرات التي لاتكاد تخلو منها الرقم والالواح . ولكننا نحصر على اثباتها - كما ذكرنا في التمهيد - احتراماً لهذه النصوص القديمة من ناحية ، وانتظاراً لما تنجيء به الكشوف الأثرية وتطورات البحث العلمي من ناحية أخرى .

(١٩) يوحي المثلان الآخرين بأن المتحدث امرأة . ولو قرأناهما على ضوء المثل السابق عليهما مباشرة لادركنا قيمة الكلمة الحلوة الطيبة التي ترفع من شأن المرأة في عين الرجل عند أهالي وادي الرافدين القدماء ، كما يمكن ان تنفع المرأة العربية الحديثة لو عت الدرس العظيم .

(٢٠) ربما كان هذا المثل في حقيقته لغزاً ، وربما كان حله هو الريح أو الزمن أو الموت أو الحياة ؟

(٢١) ربما يؤكد هذا المثل بطريقة ذكية وغير مباشرة تلك الضروريات لا يستغني عنها الانسان ، اذ لا يستغني الثعلب عن اكل العشب ولا الغزالة عن شرب الماء الا اذا هبط للعالم السفلي . ولعله ان يكون تلميحا

- للمحكّم بضرورة توفير الشروط المادية لوجود الانسان قبل مطالبة بأي واجب .
- (٢٢) من هنا تبدأ ترجمة الامثال المدونة على لوح مكون من ستة اعمدة وجد في مكتبات الملك الاشوري آشور بانينبال ولم يعثر الى اليوم على نسخة منه . ويحتمل ان يكون اللوح نفسه نسخة عن لوح أصلي أصابه الفساد في مواضع غير قليلة .
- (٢٣) راجع النص السابق «نصح ونذير لأمير، سطر ٤٦ لا ارتباط الاتهام بالنميمة، وكذلك جلعجاميش، اللوح التابع، ١-٤ حيث يبكي جلعجاميش موت صديق إنكيدو بكاء مرا ويقول: عندما أموت، أكن أكون مثل إنكيدو، لقد دخل الحزن جوفي .
- (٢٤) لحل المقصود هو ناقل السوء الذي يوصف في المثل بأنه من الناس أو بالآخرى من السفلة والرعاع .
- (٢٥) المقابلة بين الشتاء والصيف شيء مألوف ومتكرر في كثير من النصوص البابلية (انظر ما سبق أن قلناه عن أدب المناظرة) . والترجمة الإنجليزية التي تقول summer has sense يصعب ادائها، فقد تكون تعبيرا عن الذكاء أو الاحساس أو اللطف في مقابل الشتاء وجهاته .
- (٢٦) يختلف العلماء حول هذا المثل، سواء في ترجمته الاكديّة أو في أصله السومري . وقد نقله كريم (في كتابه من الواح سومر، ص ٢١٧ وما بعدها) على هذه الصورة: «أين يكون حمل بلا جاع؟ وهل تحدث سمكة بلا أكل؟ ربما يدل المثل على شيء مستحيل، وربما يكون قد اطلق على أولئك الثرائين الذين يفرقون الناس في التأويلات والشروح والتبريرات الواهية، على الرغم من ظهور الأدلة الواضحة على عكس مايقولون فهل نفترض ان سكان وادي الرافدين قد عانوا الأمرين من طغيان المذهبية والتعاليم والادلجة» الزائفة على بعض الادعاء مثلما نعاي اليوم؟
- (٢٧) لا أدري مدى صحة هذا المثل من الناحية الطبية . ويبدو أنه يقصد إلى معنى بعيد عن المعنى الحرفي، كأن يقول مثلاً إن الثمرة لا تطلع بغير حرث، أو أن النجاح نتيجة الجهد والعمل الجمعي، إذ إن لكل معلول علّة، ولكل نتيجة سبب . راجع كذلك سفر عاموس: هل يسير إنسان معاً إن لم يتوعدا . . . إلخ (الإصحاح ٣، ٣-٦) .
- (٢٨) حرفياً: فسوف أسرق . وواضح أن المثل يعبر عن حيرة الإنسان بين التفتير والتبذير، وسيأتي هذا المعنى بصورة أروع وأدل على موقف الإنسان من التبذير والتبديد وضياعه بينها في المثل التالي: إن تحتمل أن أموت، فسوف أبذر وإن قدر لي أن أعيش، فسوف أقتصد . (قارن إنجيل متى: فلا تهتموا للغد، لأن الغد يهتم بها لنفسه، يكفي اليوم شره . . . الإصحاح ٦، ٣٤) .
- (٢٩) ربما كان المعنى أن الإنسان لا ينجو أبداً من رقابة الآخرين، أو أن المضطهد من ورائه على الدوام مضطهد أعلى منه . ولعل القائل فرد عاجز من غمار الناس يعزّي نفسه عن الظلم الذي وقع عليه . وما أشبه اللبلة بالبارحة .
- (٣٠) ربما كان هذا المثل أيضاً نوعاً من العزاء لمن يحدّ ويعمل فلا يلقى تقديراً ولا جزاء على عمله، بل ربما لا يلقى إلا الغدر والخسة . ولكن هل يجوز أن نستخلص منه قاعدة «كأنطية» عن أداء الواجب للواجب في ذاته؟ أو عن عمل الخير و«رميه في البحر» كما يقول المثل الفلأحيي؟ أو عن عمل الخير في كل الظروف والأحوال كما يقول الحديث النبوي الشريف؟ (افعل الخير في أهله وفي غير أهله، فإن صادف أهله، فهم أهله، وإن لم يصادف أهله، فأنت أهله . . .)
- (٣١) يبدو أن بيع الأطفال اتقاء لشر الجوع كان أمراً معروفاً في العراق القديم كما كان مألوفاً في الصين إلى ما قبل الثورة الشيوعية . ويصور المثل الفرق الهائل بين الأفرياء والضعفاء أو - كما نقول اليوم - بين طبقة المستغلّين وطبقة المستغلّين .
- (٣٢) من الواضح أن المتكلم بغنيّ تقدم بها العمر وتلداف عن قدرتها على الاستمرار في ممارسة حرفتها .

ويترجم الأستاذ جاكوبسين الأصل السومري على هذه الصورة: «إن فرجي لطيف، (غير أن) من قومي من يقول لي: «لقد راحت عليك».

(٣٣) يرى الأستاذ جاكوبسين أن هذا المثل مرتبط بالمثل السابق عليه، وهنا يكون الرباط نوعا من الأربطة الصحية التي تستعملها النساء في حالات خاصة. أما الأستاذ «مايستر» فيرى أن المثل يشير إلى الوجهة المترتبة على ارتداء الثياب الفاخرة.

(٣٤) حرفيا: وجه ثور متحرك، ولعل المقصود وجه ثور مقبل عليك. أما الكلمة الأصلية التي ترجمت بالسبر الجلددي (وهي أبو uppu) فيتفق بعض الباحثين على أنها تعني السبر الجلددي الذي يرفع به مزلاج الباب لكي يفتح، وهو لا يزال مستعملا في بعض الدور الريفية في مصر ويسمى «بالسقاطة». ولعل هذا المثل أن يكون قريبا في معناه من المثل الشائع: لا تنخس جودا حرا (بمهاز).

(٣٥) ربما جاء هذا المثل على لسان عبد أو عامل أرهقته السخرة، وربما قيل على لسان أحد الحيوانات التي تستخدم للركوب والحمل (كما في المثل التالي مباشرة). ولعل الحكمة الكائنة وراءه أن الضعيف لا يذله إلا ضعيف مثله، وأن المضطهدين والمستغلين - في المجتمع المتخلف القائم على الظلم الاجتماعي - يتسلط بعضهم على بعض بالاضطهاد والإذلال، بدلا من الاتجاه إلى الظالم الحقيقي والاتحاد في وجهه. ومع ذلك فإن هذه فروض وتخمينات ينبغي الحذر في كل الأحوال من المبالغة فيها وإسقاط همونا ومشاكلنا - التي تولدت عن ظروف وأسباب مختلفة - على شعوب انقرضت ويصعب علينا اليوم أن نجرب تجربتها أو نفكر تفكيرها. . . . (وإن كان من الطبيعي أن نقرأ الحاضر في الماضي، كما سبق القول في التمهيد العام لهذا الكتاب، وفي مواضع أخرى منه. . .) قارن سفر الجامعة: «قعدت ورأيت تحت الشمس أن السعي ليس للنفيف ولا الحرب للأقوياء ولا الخبز للحكماء ولا الغنى للفهلاء ولا النعمة لذوي المعرفة. . .» (الإصحاح ٩-١١) وكذلك الهامش السابق تحت رقم ١١.

(٣٦) يغيب عني معنى هذين المثلين تماما. . . وشاحان أو شاكبان هو إله البادية والحيوانات البرية.

(٣٧) لعل هذا المثل لغز يصعب علينا حله. . . ومع ذلك فقد تساعد ترجمة كريم للأصل السومري على أن نستشف هذا المغزى الذي يبين رأي السومريين في الفاشلين ويكشف عن تشاؤمهم من نحسهم: «لو وضعت في الماء لفسد الماء، ولو وضعت في البستان لبدأت ثماره تفسد. . .» وربما كان المقصود هو المنحوس لسوء بخته، أو هو الذي يجلس النحس على غيره بنظرة من عينه الشريرة الحاسدة.

(٣٨) يعبر هذا المثل عن القلق والحيرة التي لا ننفك نشعر بها إزاء كل عمل نقوم به: هل ينتج لو بكرنا فيه؟ أم يستحسن أن تنأى؟ - وفي تقديري أنه لا يعبر عن التردد أو العجز عن الاختيار بقدر ما يعكس شعور الإنسان بالارتباك إزاء طبيعة متقلبة المزاج. . . وربما يعكس أيضا الحكمة من الحكمة. . . (قارن سفر الجامعة ١-١٥، ٣-١١، ٧-١٣-١٤).

(٣٩) يترجم الأستاذ كريم الأصل السومري على النحو التالي: كتب علينا الموت فلنتفك، ومادما نعيش عمرا طويلا فلنقتصد. والظاهر أن المثل يعكس قلق صاحبه في مواجهة الضائقة الاقتصادية والاضطراب الاجتماعي وسائر المحن والنكبات التي مازالت تواجهها مثله. . . وقد جاء المثل في ترجمة الأستاذ بقايفر على النحو التالي: «سوف يموت سرعيا (ولهذا يقول: لا أكلن ماعندي! وسوف يتحسن قريبا (ولهذا يقول: لا أقتصد!)» (راجع كتاب هيريتشارد السابق الذكر، ص ٤٢٥).

(٤٠) هذه هي ترجمة هذا المثل للسيد عن الأصل السومري: الدولة الضعيفة في العدة والسلاح لا يمكنها

أن تطرد العدو من أبوابها . . وكـم نحن في حاجة اليوم للاعتبار به . . (عل الرغم من أن المثل نفسه يتنوع به العدوانيـون على الدوام لإسكات المسالمين ومجـحى السلام الذين يعبر عنهم مثل تال) .

(٤١) كان من عادة البابليين عند تخمير الجعة أن ينقعوا الشعير في الماء ليختم، ثم ينشروه في الشمس أو يجمصوه في الفرن . والواقع أن نشره في الشمس لا يكون له داع بعد تخفيفه أو تخميصه . ولكن ربما كان هذا بالذات هو مغزى المثل .

ومما يذكر أن هذه العملية نفسها قد تحولت في العصر الآشوري المتأخر إلى تشبيه مجازي ورد في النقوش الملكية عن قتلى الأعداء الذين كانوا يلبححون وترقد جثثهم على الأرض «كالشعير المنشور في الشمس» .

(٤٢) ربما كان المثل الأخير والمثل السابق عن نسي الدائرة تعبيرا عن عبث أي محاولة مع المستحيل . . إذ لا ينبغي الحمار فلوا (مهرا) ولا طائل من وراء نسي الدائرة .

(٤٣) كان لمياه الأنهار شأن كبير في طقوس التطهر عند سكان وادي الرافدين القدماء ، كما توحى بذلك العبارة الأولى من هذا المثل . وللعبرة الثانية ترجمة أخرى تضع «المطر» في موضع الآلهة أو السماء . غير أن من الصعب أن نتصور شكوى السومريين من انقطاع المطر في جنوب العراق ، على العكس من المناطق الشمالية في العراق وسوريا وفلسطين التي عانت دائما من الجفاف .

(٤٤) ربما يشير هذا المثل إلى قدرة القادرين على إتيان المستحيل ، وعجزهم أمام صغائر الأمور ، وربما ينطوي على السخرية عن يقوم بالمعجزات (كرفع الجبل ؟) وهو نحيل ضئيل لا تتحمله قصبة . . ولعله يقترب من المثل العامي المعروف : يضع سره في أضعف خلقه !

(٤٥) يمكن هنا ملاحظة الصراع أو التمييز الطبقي الذي يبدو أن سكان بلاد الرافدين القدماء كانوا على وعي به ، كما تشهد على ذلك نصوص أخرى مثل العبارات المشهورة في حوار السيد والعبد حيث يقول الأخير لسيدـه : انظر إلى جماجم الأعلين والأدنين . هل تتبين من كان المحسن فيهم ومن المسيء ؟ (٧٧ - ٧٨) . وثمة ترجمة أخرى (يقترحها الأستاذ فالكينشتاين) على هذه الصورة : «النار تلتف النبيل (الأرستقراطي) ليس هذا هو الذي يقوله العامل (الماجور) ، وإنما يقول : أين هو النبيل (الأرستقراطي) ؟» .

(٤٦) حرفيا : مع شخص صلب لا يلين ، وربما كان المقصود أن يحصر الرجل العادي على أن يكون له «ظهر» يحميه ، حتى حين تنازعه الرغبة في أن يسعد أو يبتهج قليلا كي يتخفف من عبء الظلم الأزلي .

(٤٧) المقصود بالنظار الذين ضربوا أو اضطهدوا هم المشرفون على المزارع والضباع ، أما اشتدت ذراعاي فهي تصرف في الترجمة الحرفية التالية : وأنا ذراعاي أصبحتا مقتولتي العضلات . وواضح أن المثل يذكرنا بالمثل الشعبي المعروف : «غاب القط ، لعب يافا» .

(٤٨) حرفيا : والثور الذي يملكه شخص ما . . وربما ينطوي المثل على الشكوى أو السخرية من ظلم المستغلين وترفع التجبرين . . قارن كذلك المثل الإيطالي : إذا ذهبت إلى بلد آخر ، وجدت عادات أخرى .

(٤٩) ربما تأتي أهمية هذا المثل من تأكيد الروابط والعلاقات القائمة على المصالح والمعاملات التجارية والعملية . وقد أورد الأستاذ كيرمر مثلا آخر لعله أن يكون ترجمة أخرى للأصل السومري : تدوم الصداقة يوما ، ولكن القرابة باقية إلى الأبد .

(٥٠) الكهان أو عليـة رجال الدين ، وفي إحدى نسخ الأصل السومري : بين الأخوة الكبار .

(٥١) مابين القوسين اجتهاد من عندي ، كما أن الكلمة الأصلية للأمي هي «غير المتعلم» ولعل المثل يتضمن التحذير من أن يتولى «المتعوس» شؤون «خائب الرجا» ، أو من أن يقود الأعمى أعمى

مثله فيهلك كلاهما (انظر لوحة بروجيل المشهورة عن العميان والتعليق عليها في كتابي قصيدة وصورة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١١٩، نوفمبر ١٩٨٧، ص ١٣٤-١٤٢).

(٥٢) هل نعدّ هذا المثل تحذيراً من سوء معاملة زوجة الابن لحمايتها، على العكس من الشكوى المعروفة من الحياة في البلاد العربية؟

(٥٣) هو مزار الآلهة ننليل - زوجة الإله أنليل في مدينة نيبور (نفر) السومرية. وكلاّب حيّ من أحياء أوروك (أو حارة من حواريا) أو بالقرب منها. وكثيراً ما تذكر كلاّب كلياً ذكرت أوروك (الوركاء).

(٥٤) هذا المثل، الذي يتخذ صورة حكاية على لسان الثعلب، من ترجمة الأستاذ جوردون عن السومرية. وربما كان السر في جماله وطرافته أنه يتصل من ناحية اتصالاً وثيقاً بحكاية الثعلب التي سبق ذكرها وبإدعاءاته الضخمة، كما يفضح كذب الكذابين وإدعاء الملعين الذين يبدو أن الشكوى منهم أقدم بكثير مما نظن.

(٥٥) يلاحظ أن النسخ السومرية الأخرى من مثل هذا المثل (وهي نحو ست نسخ) تختلف عن هذه الصيغة من جهة الاسم الذي يطلق على الحرفي، فهو تارة فلاح، وأخرى راع، وثالثة صانع فخار.

(٥٦) يمس هذا المثل لبّ الحكمة الدينية البابلية التي توصل إليها سكان وادي الرافدين منذ أقدم العصور. ورسا على شاطئها حكماؤهم المتمردون عن يأس أو تسليم (راجع الشيويسية البابلية أو الحوار بين المعبّد وصديقه الحكيم، وانظر كذلك السطور الثلاثة من ٣٦ - ٣٨ من اللوح الثاني من «أيوب البابلي» أو النص المعروف بلبلول «المتدحّن رب الحكمة»: من ذا الذي يعلم إرادة الآلهة في السماء؟ ومن يدرك خطة الآلهة (التي تحيا) في العالم السفلي؟ وأين تعلم (البشر) القانون طريق الإله؟).

(٥٧) ربما قيل هذا المثل بعد تدمير إحدى المدن السومرية - مثل أور أو نفر - تدميراً تاماً، وهو يذكرنا على كل حال بالتراتيل الماثورة عنهم في بكاء المدن. (راجع كتاب ما قبل الفلسفة، الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، تأليف هـ. فرانكفورت وزملائه، بغداد، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠، ص ٢٣١ - ٢٣٤) أما عن مضاعفة قواعد الملكية فربما تكون تعبيراً عن تدعيم قواعد الملك بالأحكام والقوانين التي تكفل رعاية مصالح الناس وتردع المعتدين والمجرمين... إلخ. راجع أيضاً ما سبق قوله في «التمهيد» من أدب بكاء المدن عند السومريين.

(٥٨) حرفياً: أن تركز انتباهك على نفسك، وفي الأصل السومري: وجه غاضب يتحدث، شخص مكتئب، الوجه متجه إلى الداخل.

(٥٩) من الواضح أن هذا المثل - الذي لم يصلنا للأسف كاملاً - مع المثل الذي سبق التعليق عليه، يعالجان مفهوم الإنسانية الصحيحة كما تصورها السومريون وحذروا في نصوص كثيرة من تشويهها والانحراف عن طبيعتها الحقّة وجوهرها الأصيل.

(٦٠) ربما نلمح هنا إشارة إلى أن الفرع من الأصل، أو كما يقول المثل على لسان الفلاحين: دَوْر على الأصل.

(٦١) أي أن الفارغ والتافه هو الظاهر على السطح والمرتفع الصوت. ولعل المثل يذكرنا بالمثل الشعبي «كالطبله صوته عال وجوفها خال».. (فتأمل.. وتذكر غابة الطبول الجوفاء التي تنلّقي في جحيمها...)

(٦٢) المعنى غامض، وأحسب أنه قريب من المثل الشعبي المصري «أقرع ونزهي»، فالعديم يتمتع على الدوام بحرية الخروج على قواعد السلوك وقوانين الخلق والضمير.

(٦٣) من الواضح أن المثل قريب من المثل الشعبي: «الدم لا يصيبح ماء»، ومن المثل السومري: «الصدقة تدمر يوما، ولكن القرابة باقية إلى الأبد»، ومن قول أبيمالك بن يربعل لإخوة أمه: «أينا هو خير لكم. أن يتسلط عليكم سبعون رجلا جميع بني يربعل أم أن يتسلط عليكم رجل واحد. واذكروا أي أنا عظمكم ولحكمكم... إلخ». (القضاة، الإصحاح التاسع، ٢) وأنشان المذكور في المثل التالي هو حي من أحياء عيلام، وبراختة حي أو ضاحية على حدود إيران، وميلوخا بلد لم يحدد بعد على السواحل الشرقية للجزيرة العربية.

(٦٤) ربما كان المقصود أنه رسا على الشاطئ. ولعل هذا المثل — الذي وجد مدونا بالسومرية والآكدية على أحد ألواح التدريب على الكتابة من العهد البابلي القديم — لعله يعبر عن حيرة الكادحين بين التنازل والتناوش أمام تقلبات الطبيعة وأهوائها المفاجئة في العراق القديم. قارن المثل الذي سبق ذكره: «هل سيفلح الشعير المبكر؟ من أدرانا؟ هل سيفلح الشعير المتأخر؟ من أين لنا أن نعرف؟» وكذلك التعليق عليه.

(٦٥) هذه حكم بابلية أو أكديّة خالصة. والواقع أن ثمة شواهد عديدة تدل على وجود حكم وأمثال بابلية تسرب بعضها إلى نصوص مختلفة من الأدب البابلي (على نحو ما أشرنا في التعليقات إلى بعض هذه الأمثال التي استشهد بها الكتبة والحكماء البابليون في حوار السيد والعبد، والحوار بين المعذب والصدّيق، وأيوب البابلي، وغيرها من النصوص والرسائل الملكية. ولا شك أن البابليين قد تداولوا الحكم والأمثال بطريقة شفاهية لمئات من السنين، إذ لا يمكننا أن نتصور شعبا لا تجري الأمثال على لسانه. لكن المشكلة أن البابليين والآشوريين لم يجعلوا من المثل الشعبي جنسا أدبيا مستقلا كما فعل السومريون، وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن علماء العصر الكشّي المتأخر — الذي جاءتنا منه معظم النصوص الأدبية البابلية — كانوا ينظرون فيها يبدو بازدياد شديد إلى الأدب الشعبي الشائع بين العامة، كما كان لهم رصيدهم الأدبي المأثور من هذا الأدب في نصوصه السومرية التي استغنوا بها عن الأدب الشفاهي. ولم تكشف الحفريات والبحوث الأثرية إلا عن «شذرة» من لوح يرجع للعهد البابلي القديم، بجانب كسرتين عثر عليهما في عاصمة الحثيين القديمة «بوغاز كوي» ووجد على إحدهما ترجمة حيثة لبعض النصوص المنقوشة عليها. والشيء الغريب أن مكتبات العصور المتأخرة — مثل مكتبة آشور بانيبال الشهيرة في خرائب نينوى — لم تجد حتى اليوم بلوح واحد عليه حكم بابلية، باستثناء لوح من ألواح التدريب على الكتابة مع مواد مختلطة مما يتدرب المبتدئون على نسخه، وكسرة عثر عليها في المدينة السومرية القديمة «نقرا» (نيبور) يرجع أنها ترجع للعصر البابلي القديم أو أن تكون نسخة نقلت في العصر الكشّي عن نص بابلي قديم، وقد وجدت عليها الحكم والأمثال التي تجدها في المتن. (راجع سفر الأمثال ١٠-٤، ١٢-١١، ١٣، ٤) وقارن المثل الإنجليزي لا مكاسب دون متاعب، بالمثل المذكور: مادام الرجل لا يكسح، فلن يحصل على شيء.

(٦٦) هذه الأمثال والحكم وجدت على لوح مدون باللغة الأكديّة — ويبدو أنه نسخة من مجموعات من الحكم والأمثال البابلية التي لم يصل إلينا سواها — وقد عثر عليه في خرائب العاصمة الحثيّة القديمة بوغاز كوي، ويحتمل أن يرجع تاريخه إلى نحو سنة ١٣٠٠ قبل الميلاد. وربما تذكرنا السطور الأخيرة بذلك القول السائر الذي اقتبسه إيزوبوس في خرافاته المشهورة على لسان الحيوان عن الفيل الذي وقفت على ظهره بعوضة ظنّت نفسها ذات أهمية (راجع هذا النص مع الأقوال

السائرة وقارن رد الفيل على البعوضة . . .) والمثل الأول عن البئر أو مستودع المياه يذكرنا بالمثل السائر الذي يفيد أننا لا نقدر قيمة الماء حتى يجف النبع . أما المثل الثاني فقارن سفر عاموس : «كما إذا هرب إنسان من أمام الأسد فصادقه الدب أو دخل البيت ووضع يده على الحائط فلدغته الحية (الإصحاح ٥-١٩) وكذلك المثل السائر: من المقلاة إلى النار. وأما المثل البابلي عن الفاكهة التي تنضج قبل الأوان فتجلب الحزن، فقارن بينه وبين المثل السائر الذي يقول إن ما ينضج سريعا يفسد (أو يتعفن سريعا).

(٦٧) هذان المثالان عن اللوح المذكور في التعليق السابق، وهو اللوح الذي دونا عليه بالأكديّة والحيشية .

(٦٨) هذا المثل الأخير مع السابق عليه وجدنا على اللوح البابلي المخصص للتدريب على الكتابة والمذكور في تعليق سابق .

(٦٩) هذا المثل مع الأمثلة التالية مأخوذ من بعض رسائل الملوك الآشوريين التي اقتسته . وهو مأخوذ من رسالة بعث بها الملك الآشوري شمش - أدو (حكم نحو سنة ١٧٠٠ قبل الميلاد) إلى ابنه يسمح - أدو حاكم مدينة مار ي، وهو ينطوي على سخيرة الأب من ولده الذي عجز عن الصمود في وجه عدوه وراح يبدد طاقته في مناورات عقيمة لا تغني عن المواجهة . فكان في رأي الملك كالكلبة التي أخذت تجري هنا وهناك بحثا عن الطعام لكي تعجل بالتخلص من حملها، وكانت النتيجة أن أخرجت للحياة مخلوقات هزيلة بائسة .

(٧٠) ورد هذا المثل في بداية رسالة وجهها الملك الآشوري أسرحدون (٦٨٠ - ٦٦٩ ق.م) إلى بعض البابليين الذين تمردوا على الحكم الموالين له وبعثوا يشكونهم إليه . ويحتمل أن يكون الملك قد ضرب لهم هذا المثل ليقول لهم إنهم كان من الممكن أن يتعرضوا لعقاب أشد، وأنهم في وضع لا يسمح لهم بالشكوى من عاهل الموثوق بهم، شأنهم في هذا شأن كلب صانع الفخار إذا دخل الفرن أو الثور فلن يكون في وضع يسمح له بأن ينبع سيله . . والمثل نفسه موجود في الصيغة السريانية من حكم أحيقار (كاتب الملك الآشوري منحاريب ٧٠٤ - ٦٨١ ق.م) الذي غدر به ولده، حيث يقول هذا الحكيم لابنه : يا بني، لقد كنت عندي كالكلب الذي شعر بالبرد فذهب إلى بيت الفخار ليتدفأ، وعندما أحس بالدفء بدأ ينبجهم (أي عائلة سيده) فطردوه وضربوه حتى لا يعضهم . . وقد جاءت العبارة في الترجمة العربية عن النص السرياني على هذه الصورة : كنت لي بابني كالكلب الذي دخل إلى فرن الخزافين ليتدفأ، وبعد أن دفى نهض لينبج على الخزافين . . (راجع كتاب أحيقار الحكيم، بغداد، مطبوعات مجمع اللغة السريانية، ١٩٧٦، ص ١٣٢ والنص من تحقيق المطران غريغوريوس بولس بهنام الذي قدم له وعلق عليه .

(٧١) المعنى غامض، ولا ندري إن كان في الحقيقة مثلاً، وربما قيل على كل حال لتحذير الضعيف من بطش القوي وسلطته وتسلطه .

(٧٢) ورد هذا المثل في رسالة وجهها أحد الكتيبة إلى ملك آشوري يرجح أن يكون هو أسرحدون (٦٨٠ - ٦٦٩ ق.م) ولا ندري إن كانت العبارة الأخيرة جزءاً من المثل أم إضافة من الكاتب المتملق للملكه وسيده .

وجدير بالذكر أن الكلمتين الأصليتين المستخدمتين في النص للدلالة على المرأة تعنيان «النحاس العاكس» .

(٧٣) يبدو أن هذا المثل قد قيل على لسان أعداء الملك الآشوري أسرحدون إقراراً منهم بأنهم لن يستطيعوا الهرب من عقابه .

ولعله يشير ضمنا إلى حكاية كانت معروفة ومتداولة عن الثعلب والإله شمش والخصومة القائمة بينهما ، أو إلى حكاية الثعلب التي أوردناها وعلقنا عليها بالتفصيل فيما سبق .
(٧٤) ورد هذا المثل في إحدى الرسائل المعروفة برسائل تل العمارنة ، ويوجد اللوح الذي نقش عليه في المتحف البريطاني تحت رقم ٦١ ، وفي مكتبة المتحف الآسيوي في برلين تحت رقم ٢ - ٢٥٢ .
(٧٥) أو لا يأخذه بصورة سلبية - والمثل مأخوذ أيضا من إحدى رسائل تل العمارنة ، وربما لم يكن في الأصل مثلا شعبيا ، بل صياغة على طريقة المثل أملاها شيخ القبيلة الكنعاني الذي بعث الرسالة . (راجع سفر الأمثال ٦ - ٦ ، ٣٠ - ٢٥) .



لوحات تاريخية و خرائط

«لوحة تاريخية لأهم معالم التطور السياسي والأدبي في بلاد النهرين»

قبل الميلاد	الأحداث السياسية	التطورات الأدبية
نحو عام: ٣٢٠٠ ٢٩٠٠ ٢٤٠٠-٢٥٠٠ ٢١٥٤-٢٣٣٤ ٢١٠٠ ٢٠٠٤-٢١١٢ ١٧٣٤-٢١١٢	- استيطان السومريين جنوب أرض النهرين - العصر السومري القديم. - العصر الأكادي القديم. - غزو الكوتيين. - سلالة أور، الثالثة - عصر سلاطي إيسين (٢٠١٧-١٧٩٤) ولارسا (٢٠٢٥-١٧٦٣) - الآموريون يقيمون في جنوب أرض النهرين - العصر البابلي القديم (سلالة بابل الأولى) الكاشيتون في أرض النهرين العصر الكاشي	- اختراع الكتابة على الألواح الطينية للأغراض التجارية. - الآثار الأولى للأدب السومري - كتابة الأكديّة «السامية» القديمة بالخط السومري (الساماري) - «النقصة» السومرية وتدرين عدد كبير من النصوص الأدبية - نسخ معظم الأدب السومري المعروف ودون في هذا العصر. - تطور الأدب البابلي (باللغة الأكديّة) وانتشاره.
١٤٠٠-١٥٧٠ ١١٥٤-١٣٠٠	- الميتانيون في سوريا وشمال وادي الرافدين - الإمبراطورية الحيثية في آسيا الصغرى	- تحقيق النصوص القديمة ونشرها، إعاداة زجرات بابلية للنصوص السومرية وتدوينها في كثير من الأحيان مع النصوص الأصلية - كتابة عدد كبير من النصوص البابلية بالإضافة إلى كتابة نصوص عديدة باللغتين السومرية والأكديّة البابلية - العثور على نصوص بابلية في عاصمة الحيثيين أبوغاز كوكي ترجع إلى نحو سنة ١٣٠٠ ق.م

تابع «لوحة تاريخية لأهم معالم التطور السياسي والأدبي في بلاد النهرين»

الانطورات الأدبية	الأحداث السياسية	قبل الميلاد
<ul style="list-style-type: none"> - نسخ نصوص بابلية في العصر الآشوري المبسط (نحو ١١٠٠ ق.م) - توحيد جميع الآلهة البابلية في الإله «مردوخ» وتأثير هذا في كثير من النصوص الأدبية والميتية - استساخ النصوص التقليدية - قلة المؤلفات الأدبية الأصلية - مكتبة الملك الآشوري آشور بانيسال نحو سنة ٦٥٠ - نسخ من النصوص التقليدية من أورك والوركاء وبابل. - انعدام المؤلفات الجديدة. - آخر المؤلف المدونة باسقط المساري. 	<ul style="list-style-type: none"> - السلالة الثانية في إيسين - بداية ازدهار الدولة الآشورية - عصر الانتصار في جنوب وادي الرافدين. - الآراميون يقيمون في الجنوب. - زدهار الإمبراطورية الآشورية وقرتها. - الإمبراطورية البابلية المتأخرة (الكلدانيون) - العصر الفارسي (حكم الأخمينين) - العصر السلوقي (خلفاء الإسكندر الأكبر) - العصر البارثي (عصر الفرفين) 	<p>١٠٢٧-١١٥٨</p> <p>{</p> <p>١٠٠٠</p> <p>٩٠٠</p> <p>٨٠٠</p> <p>٧٠٠</p> <p>٥٣٩-٦٢٥</p> <p>٣٣١-٥٣٨</p> <p>١٢٥-٣١١</p> <p>٢٠٠ ق.م</p> <p>١٢٢ ب.م</p>

من كتاب لايرت، أدب الحكمة البابلية، مع تعديلات عن كتاب جونا أرتس، بابل. لندن، تيسر ومندسون، ١٩٧٩، ص ١٩٩-٢٠٢

«لوحات تاريخية»

(لوحة بأهم أسماء الحكام والملوك والدول والسلالات الواردة بالكتاب)*

١ - سلالة أكد (٢٣٣٤ - ٢١٥٤ ق.م)

- سرجون (الأول أو العظيم) ٢٣٣٤ - ٢٢٧٩ ق.م

- نارام - سين (حفيدة) ٢٢٥٤ - ٢٢١٨ ق.م

٢ - سلالة أور الثالثة (٢١١٢ - ٢٠٢٤ ق.م)

- أورنامو (٢١١٢ - ٢٠٩٥)

- شولجي (ابنه) (٢٠٩٤ - ٢٠٤٧)

- أمار - سوين (٢٠٤٦ - ٢٠٣٨)

- شو - سين (٢٠٣٧ - ٢٠٢٩)

- أبي - سين (٢٠٢٨ - ٢٠٠٤)

٣ - سلالة إيسين (بحريات) الأولى (٢٠١٧ - ١٧٩٤ ق.م)

* مأخوذة عن اللوحة التاريخية التي أعدها الأستاذ ج. أ. برينكمان ونشرت في ملحق كتاب الأستاذ ليو أوبنهايم «بلاد الرافدين القديمة، لوحة حضارة ميتة، شيكاغو مطبعة جامعة شيكاغو، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨. ويبدأ التأريخ بين القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد ليصل إلى القرن السابع بعد الميلاد، ومعلوم أن تواريخ الحضارات القديمة كلها تقريبية وعرضة للتعديل تبعاً للكشوفات المستجدة، وذلك باستثناء الفترة السابقة على منتصف الألف الثاني ق.م، وربما يكون بعض ما تلاها قد تغير. وقد أفدت من كتاب جوان أوتس السابق الذكر في تعديل بعض التواريخ الواردة في لوحة برينكمان.

- ليبيت عشتار (١٩٣٤ - ١٩٢٤ ق.م)
- ٤ - سلالة لارسا (سنكرة) (٢٠٢٥ - ١٧٦٣ ق.م)
- ٥ - سلالة بابل الأولى (١٨٩٤ - ١٥٩٥ ق.م)
- سين موبليت (١٨١٢ - ١٧٩٣)
- حمورابي (١٧٩٢ - ١٧٥٠)
- ٦ - سلالة الساحل الأولى (؟)
- ٧ - السلالة الكشيتية (من نحو ١٥٧٠ - ١١٥٧ ق.م)
- ٨ - سلالة إيسين الثانية (١١٥٨ - ١٠٢٧ ق.م)
- نبوخذ نصر الأول (١١٢٦ - ١١٠٥) الرابع في قائمة ملوكها .
- ٩ - سلالة الساحل الثانية (١٠٢٦ - ١٠٠٦ ق.م)
- ١٠ - سلالة بازي (١٠٠٥ - ٩٨٦ ق.م)
- ١١ - السلالة العيلامية (٩٨٥ - ٩٨٠ ق.م)
- ١٢ - سلالة غير مؤكدة (٩٧٩ - ٧٣٢ ق.م)
- ١٣ - سلالة بابل التاسعة (٧٣١ - ٦٢٦ ق.م)
- تيجلات - بيلسفير (وهو نفسه الملك الآشوري تيجلات بيلسير الثالث) ٧٢٨ - ٧٢٧ ق.م
- شلمنصر - أولولاجو (وهو نفسه الملك الآشوري شلمنصر الخامس)

٧٢٦-٧٢٢.

- ميروداخ-بالادين الثاني (٧٢١-٧١٠).
- سرجون الثاني (٧٠٩-٧٠٥).
- سيناحريب (٧٠٤-٧٠٣) وهو الملك السادس
- سينحاريب (٦٨٨-٦٨١) وهو الملك الثالث عشر
- أسرحدون (٦٨٠-٦٦٩) وهو الملك الرابع عشر

١٤- السلالة الكلدانية (٦٢٥-٥٣٩ ق.م)

وهي السنة التي سقطت فيها بابل على يد

قورش (كيروس الثاني)

-نبو بلصر (٦٢٥-٦٠٥)

-نبوخذ نصر الثاني (٦٠٤-٥٦٢)

-نابونيدوس أو (نبونيد بلشاصر) (٥٥٥-٥٣٩) آخر ملوك العهد
البابلي الأخير (السلالة الكلدانية).

١٥-الحكام الفارسيون (الأخمينيون) (٥٣٨-٣٣١ ق.م)

-قورش الثاني (كيروس) (٥٣٨-٥٣٠)

-قمبيز الثاني (٥٢٩-٥٢٢)

-نبوخذ نصر الثالث (٥٢٢)

-نبوخذ نصر الرابع (٥٢١)

- داريوس الأول (٥٢١ - ٤٨٦)

- كسير كسيس الأول (٤٨٥ - ٤٦٥)

- داريوس الثاني (٤٢٣ - ٤٠٥)

- داريوس الثالث (٣٣٥ - ٣٣١)

١٦ - الحكام المقدونيون (٣٣٠ - ٣٠٧ ق.م)

الإسكندر (الثالث) الأكبر (٣٣٠ - ٣٢٣)

فيليب أريداوس (٣٢٣ - ٣١٦)

الإسكندر الرابع (٣١٦ - ٣٠٧ ق.م)

١٧ - الدولة السلوقية (٣١١ - ٩٦ ق.م)

وتبدأ من غزو سيلويقوس الأول نيقاتور لبابل سنة ٣١٢ ق.م

١٨ - الدولة الأرزاكية (الأرشاقية أو الفرثية)

(ويبدأ عهدها من سنة ٢٥٠ ق.م حتى سنة ٢٤٨ ب.م)

ميتراداتيس الثاني (نحو ١٢٢)

١٩ - الدولة الساسانية (٢٢٤ ب.م - ٦٥١ ب.م)

أهم ملوك الدولة الآشورية (١٩١٥ - ٦٠٩ ق.م)

- إيلوشوما (١٩١٥ - ١٨٩٠ ق.م)

- شمش أداد الأول (١٨١٣ - ١٧٨١ ق.م) وكان معاصرا لخمورابي

- اشمه - داجان الأول (١٧٨٠ - ١٧٤١ ق.م)

- آشور - أبلط الأول (١٣٦٥ - ١٣٣٠ ق. م.)

أ - عصر الملوك الأولين (١٤١٨ - ١١١٥ ق. م.):

- شلمنصر الأول (١٢٧٤ - ١٢٤٥ ق. م.)

- توكولتي نينورتا الأول (١٢٤٤ - ١٢٠٨ ق. م.)

ب - عصر الدولة الآشورية الكبرى الأولى (١١١٥ - ٩١١ ق. م.):

وأشهر ملوكها:

- تيجلات ييلصر (فلاصر) الأول (١١١٥ - ١٠٧٧ ق. م.)

- آشور ناصر بال الأول (١٠٥٠ - ١٠٣٢ ق. م.)

- شلمنصر الثاني (١٠٣١ - ١٠٢٠ ق. م.)

ج - عصر الدولة الآشورية (٩١١ - ٧٤٥ ق. م.)

ومن أشهر ملوكها:

١ - أداد نيراري الثاني (٩١١ - ٨٩١ ق. م.)

٢ - توكولتا نينرتا الثاني (٨٩٠ - ٨٨٤ ق. م.)

٣ - آشور ناصر بال الثالث (٨٨٥ - ٨٦٠ ق. م.)

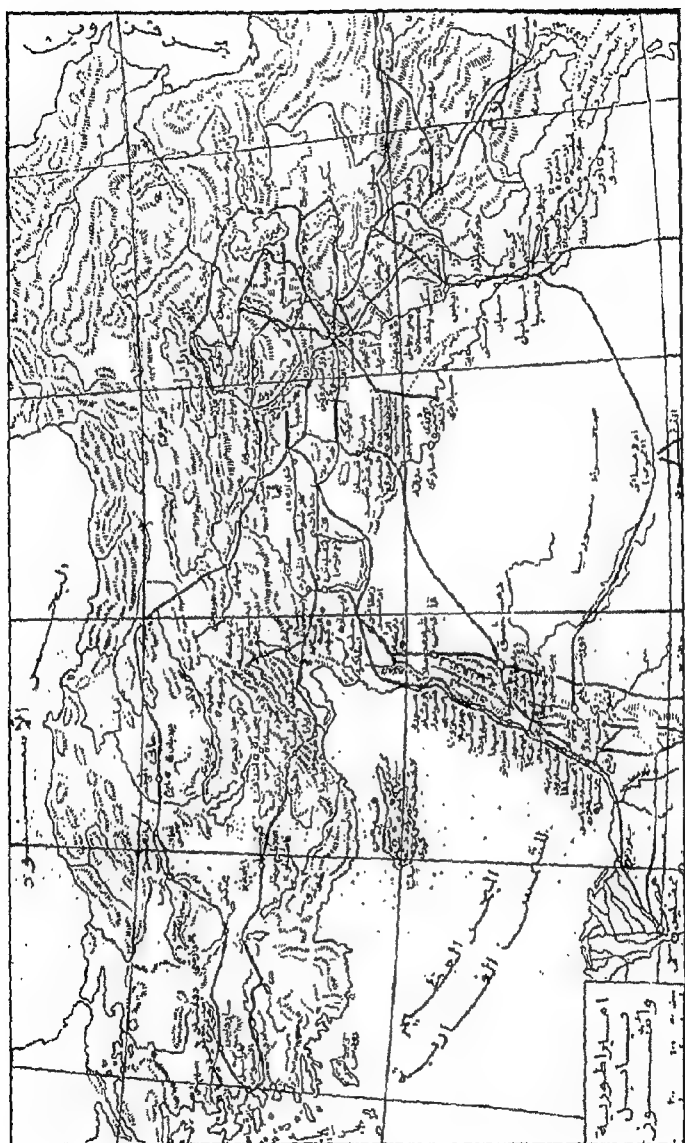
٤ - شلمنصر الثالث (٨٥٨ - ٨٢٤ ق. م.)

د - عصر الدولة الآشورية الكبرى الثالثة (نحو ٧٤٥ - ٦٠٨ ق. م.)

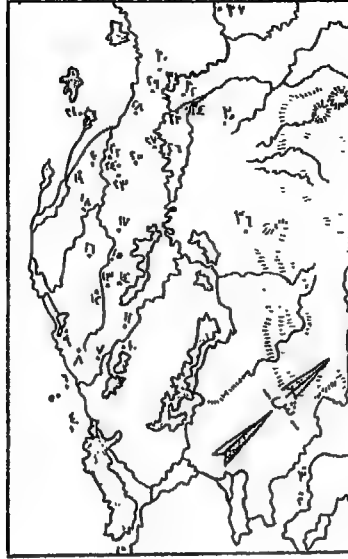
وأشهر ملوكها:

١ - تيجلات بلصر الثالث (١٧٤٤ - ٧٢٧ ق. م.)

- ٢- شلمنصر الخامس (٧٢٦-٧٢٢ ق.م)
- ٣- سرجون الثاني (٧٢٢-٧٠٥ ق.م)
- ٤- سنحاريب (٧٠٤-٦٨١ ق.م)
- ٥- أسرحدون (٦٨٠-٦٦٩ ق.م)
- ٦- آشوربانيبال (بن أسرحدون) (٦٦٨-٦٢٧ ق.م)
- ٧- آشور أو بالليت الثاني (٦١١-٦٠٩ ق.م) ونهاية الدولة الآشورية الحديثة.
- ٥٣٨ ق.م قورش الثاني يستولي على بابل.
- ٣٣١ ق.م الإسكندر يستولي على بابل.
- ٣١١ ق.م السلوقيون يستولون على بابل.
- ٢٥٠ ق.م البارثيون (أو الفرثيون) الأرساسيون.



[عن الكتاب السابق الذكر للأستاذ حامد عبد القادر]



«بابل وعيلام»
[عن كتاب الأستاذ ليو أوينهايم، بلاد النهرين القديمة،
لوحة حضارة ميتة شيكاغو، ١٩٦٤]

٢٦ - كتيشفون (طيسفون)	١٤ - بسايا (أدب)	١ - البصرة
٢٧ - سيلويقا (سلوقية أو سور)	١٥ - دريميم (سيلوش - داجان)	٢ - شوجات زبيل
٢٨ - سبار (أبوحة)	١٦ - إيسين (إيشين أو بحريرات)	٣ - سوسة (شوش)
٢٩ - الدير	١٧ - نيبور (نقر)	٤ - كيزيما (تل لحم)
٣٠ - دور - كوريغالزو (عقروقوف)	١٨ - ماراد (وانه - وسادوم)	٥ - أريدو (أبوشهرين)
٣١ - بغداد	١٩ - دلبات (دليم)	٦ - أور (أور المجير أو المقير)
٣٢ - تل حرمل	٢٠ - بورسبل (برص نمرود)	٧ - كوناللا (تل سفير)
٣٣ - إيشخالي	٢١ - كريلاء	٨ - لارسا (سنكرة أو سنقرة)
٣٤ - خفاجي	٢٢ - بابل	٩ - أوروك (الوركاء)
٣٥ - أشنونا (تل أسمر)	٢٣ - هورساج - كالاما	١٠ - لجش أو لكش - جبرسو (تللو - لمياء)
٣٦ - دير (بادرة)	٢٤ - كيش (تل أحيمر)	١١ - أوما (تل جوخة)
٣٧ - سامراء	٢٥ - كوته (تل إبراهيم)	١٢ - شورويك (فارة)
		١٣ - كيسورا (أبوخطب)

المراجع

(مرتبة حسب ورود ذكرها في متن الكتاب وهوامشه)

١ - تمهيد عام :

- Lambert, W.G., Babylonian Wisdom Literature. Oxford, Clarendon, 1967.
- Naumann, St. Elmo Nauman, J.R., Dictionary of Asian Philosophies. London, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Masson Oursel, Paul; La Philosophie en Orient (Fascicule supplémentaire de l'histoire de la Philosophie par E. Brehier) Paris, Presses Univeresitaires de France, 1948.
- ماسون - أورسيل ، بول . الفلسفة في الشرق . ترجمة المرحوم الدكتور يوسف موسى . القاهرة ، دار المعارف
- علي حسين الجابري ، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان بغداد ، سلسلة كتب آفاق ، العدد ١٢ ، ١٩٨٥ .
- هيجل ، جورج فيلهيلم فريدريش ، محاضرات في فلسفة التاريخ - الجزء الثاني ، العالم الشرقي ، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور إمام عبدالفتاح إمام . القاهرة ، دار الثقافة ، ١٩٨٦ .
- هـ . فرانكفورت ، هـ . أ . فرانكفورت ، جون ولسون ، ثوركيلد جاكوبسن ، ماقبل الفلسفة - الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى . ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، مراجعة محمود الأمين - بغداد ، منشورات دار مكتبة الحياة ، ١٩٦٠ .
- د . حسام محي الدين الألوسي ، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان ، أو بواكير الفلسفة قبل طاليس . الكويت ، مطبوعات جامعة الكويت ، ١٩٧٣ .
- Oppenheim, A. Leo; Ancient Mesopotamia, Portrait of a dead civilization, Chicago, 1964.
- Reiner, Erica, Die Akkadische Literatur, In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Band I, Alt-Orientalische Literaturen, Hrsg. W. Rolling. Wiesbaden, Akad. Verlag, 1978.
- ملحمة كلكاميش ، ترجمة المرحوم طه باقر - (عن النص البابلي ، مع الاستعانة بعدة ترجمات أوروبية

- حديثة) بغداد، وزارة الإعلام والثقافة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٤ .
- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى - دراسة في الأسطورة - سورية وبلاد الرافدين - دمشق، العربي للطباعة والنشر، الطبعة السابعة، ١٩٨٧ .
- The Epic of Gilgamesh; An English version with an introduction by N.K. Sanders Revised Edition incorporating new material London, Penguin Classics, 1972.
- The Epic of Gilgamesh, translated by A. Speiser, In. Pritchard, James B. (Editor); Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament. 2nd Edition, 3rd Printing 1966, Princeton, Princeton Univ. press. P 79-99.
- حضارة العراق - تأليف نخبة من الباحثين العراقيين . الجزء الأول، بغداد، ١٩٨٥ .
- راجع الفصول الخاصة بالأدب (ص ٣١٩ - ٣٨٦) والعراقة والسحر (للدكتور فاضل عبد الواحد علي) والمعتقدات الدينية (للدكتور فوزي رشيد) ص ١٤٥ - ١٩٦ .
- Dialogue on Human Misery Translated by Robert Pfeifer, in: Pritchard, J.B. (Editor), Ancient near Eastern Texts, P. 438-440.
- Muscati, Sabatine; Geschichte und Kultur der Semitischen Volker Zurich Kohn, Benziger, Verlag Einsiedeln, 1961.
- [لجأت إلى هذه الطبعة الألمانية لتعذر العثور على الترجمة العربية الممتازة ذات التعليقات المهمة للمرحوم الدكتور السيد يعقوب بكراً].
- Reiner, Erica, Op. Cit. S. 187 ff.
- د. محمد خليفة أحمد حسن، دراسات في تاريخ حضارة الشعوب السامية القديمة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥ .
- كونتينو جورج، الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور - ترجمة وتعليق سليم طه التكريتي وبرهان عبد التكريتي . بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، الطبعة الثانية، ١٩٨٦ .
- كريم، صمويل نوح، السومريون، تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم . ترجمة فيصل الوائلي، الكويت، وكالة المطبوعات (١٩٧٣)
- كريم، ص. ن، من ألواح سومر . ترجمة طه باقر ومراجعة أحمد فخري - بغداد والقاهرة، مكتبة المثني ومؤسسة الخانجي، ١٩٥٧ .
- د. فوزي رشيد، السياسة والدين في العراق القديم - بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٣ .
- ديورانت، ويل، قصة الحضارة - الشرق الأدنى، الجزء الثاني من المجلد الأول - ترجمة محمد بدران . القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٩٧١) .
- د. هبيجة خليل [إساعيل، مسئلة حمورابي . بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، المؤسسة العامة للآثار والتراث، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠ .

- د. فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي. الكويت، كتاب «العربي» الكتاب السابع عشر، أكتوبر ١٩٨٧.

- جاب الله علي جاب الله، العدل والميزان بين فكر بلاد الرافدين والفكر المصري في العصور القديمة. (محاضرة أقيمت في الموسم الثقافي لكلية التربية الأساسية بالكويت، ١٩٨٨ - ١٩٨٩، (من المخطوطة).

- عبدالغفار مكاي، مدرسة الحكمة. القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧ (ص - ١٠٤ - ١٣٠).

- Bloch, Ernst; The Principle of Hope. Vol. 3 Translated by Neville Plaice and Paul Knight, Oxford, Blackwell, 1986.

- قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين (السومرية والبابلية) والحضارة السورية (الأوغاريتية والفينيقية) تأليف د. إدوارد. وم. هـ. بوب، ف. رولينغ. ترجمة عن الألمانية محمد وحيد خياطة - حلب، دار مكتبة سومر، ١٩٨٧.

- عبدالغفار مكاي؛ ترجمة الشعر مع نماذج من شعرنا العربي الجديد بالألمانية - مجلة فصول، المجلد الثامن، العدد الثاني، ١٩٨٩ ص ١٧٩ - ٢٠٠. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- د. مصطفى العبادي، تأملات حول التاريخ والمؤرخين، عرض وتحليل لكتاب تيودور روس هيمرو - مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد العشر، العدد الأول، أبريل - مايو ١٩٨٩.

- د. شكري محمد عباد، دائرة الإبداع - مقدمة في أصول النقد. القاهرة، دار إلياس العصرية، ١٩٨٦.

- د. شكري محمد عباد، اللغة والإبداع - مبادئ علم الأسلوب العربي. القاهرة، إيتراشيونال برس، ١٩٨٨.

- د. نصر حامد أبوزيد، الهرميوطيقا ومعضلة تفسير النص - مجلة فصول، ١٩٨٦، ص ١٤١ - ١٥٩.

- د. نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند عبي الدين بن عربي. بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣.

- د. حسن حنفي، قراءة النص - في مجلة «ألف»، مجلة البلاغة المقارنة العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨، ص ٢٩ - ٧.

(تصدر عن قسم الأدب الإنجليزي، الجامعة الأمريكية بالقاهرة).

- Dilthey, Wilhelm, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Der Aufbau der geschichtlichen welt in der Geistes Wissenschaften. In : Der, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S 3-75, S. 99. ff.

- Gadamer, Hans Georg; Wahrheit und Methode Grundzuge einer Phänomenologischen Hermeneutik. Tübingen, 1975.

- Heidegger, Martin, Sein und Zeit. Tübingen, 1979, 15th Auflage.

- عبدالغفار مكاي؛ نداء الحقيقة. مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لمارتين هيدجر - القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٧.

- Salamun, Kurt (Hrsg.); was ist Philosophie? Neuere Texte Zu ihrem selbstverstand 2, erweiterte Auflage. Tübingen, Mohr, 1986.
- Habermas; Jürgen; Erkenntnis und Interesse Frankfurt/A.M., 1968.
- Heidegger, Martin; Unterwegs zur sprache. P. fullingen, G. Neske, 1960.
- د. فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى. عمان، دار الشروق، ١٩٨٥.
- د. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر. طرابلس، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلام، ١٩٧٨.
- يوسف أمين قصير، جلجاميش في العالم السفلي (مسرحة شعرية). بغداد، مطبعة شفيق، ١٩٧٢.
- عبدالغفار مكاوي، القيصير الأصفر ومسرحيات أخرى شرقية. القاهرة، كتاب الهلال، يونيو ١٩٨٩.

٢- مدخل إلى الحكمة البابلية :

- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى- مرجع سابق، ص ٣٤٩-٣٥٩، ٢٢٢، ٢٢٣.
- قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين وفي الحضارة السورية، مرجع سابق.
- ص. ن. كريم، السومريون، مرجع سابق، ص ٧٦-٧٧.
- ه. فرانكفورت وزملاؤه، ماقبل الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧٠-١٧٤.
- Lambert, W.G. Babylonian Wisdom Literature, Op. Cit., P 7. f
- بارو، أندري، سومر، حضارتها وفتونها (فهرس الأعلام).
- Goethe; J.W. Von; Faust- Teil II, Verse 11574-11576 (Hamburger Ausgabe).

الفصل الأول :

٣- لأمتدحن رب الحكمة (لدلول - بيل - نيميقي)

- ص. ن. كريم، من ألواح سومر- مرجع سابق، ص ٢٠٧-٢١٤.
- لابات، رينيه، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين تعريب الأستاذين آلان ألبر أبونا والدكتور وليد الجادر. بغداد، جامعة بغداد، ١٩٨٨، من ص ٣٨٣-٤٢٣.
- الكتاب المقدس - القاهرة، دار الكتاب المقدس، مطبعة عنتر، ١٩٦٩ (أسفار متفرقة من العهد القديم، وبخاصة أيوب، الجامعة، الأمثال، عاموس، المزامير، التكوين، الخروج .)
- بشافير، روبرت، المعذب البار، الترجمة الإنجليزية في كتاب برنشارد السابق الذكر، ص ٤٣٦ وبعدها.

٤ - المعتذب والصديق :

- بفايفر، روبرت، حوار حول شقاء الإنسان - الترجمة الإنجليزية في كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص ٤٣٨ ويعدها.
 - د. فؤاد زكريا، مذهب الذرات الروحية «المونادولوجيا» عند ليبنتس، في كتابه: آفاق الفلسفة، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٨، ص ١٦٧ - ١٩١.
 - د. عبدالغفار مكاي، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، مع دراسة لفلسفة ليبنتس القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٤.
 - لابات، رينه، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين، مرجع سابق الذكر، ص ٣٨٣ ويعدها ٥.
- #### ٥ - حوار السيد والعبد :

- Lambert, W. G.; Babylonian Wisdom Literature, op. Cite, The dialogue of Pessimism.
- بفايفر، روبرت، في ترجمته الإنجليزية لهذا الحوار في كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص ٤٣٨.

الفصل الثاني:

٦ - نصائح ونواه :

- لامبيرت، و. ج. أدب الحكمة البابلية، مرجع سابق، ص ٩٦ ويعدها.
- بفايفر، روبرت، ترجمته الإنجليزية لنصائح الحكمة، ص ٤٢٦ ويعدها في كتاب بريتشارد السابق.
- أحيقار الحكيم - الترجمة العربية للنص السرياني للمطران غريغوريوس بولس بهنام - بحداد، مطبوعات مجمع اللغة السريانية، ١٩٧٦ -
- قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين، مرجع سابق، ص ٢٨.

الفصل الثالث :

٧ - مناظرات وحكايات خرافية على لسان الحيوان والنبات :

- Imscher (Hrsg.); Lexikon der Antike. Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1972.
- ص. ن. كريم، من ألواح سومر، مرجع سابق، ص ٢٣٦ ويعدها

الفصل الرابع :

٨ - حكم وأمثال وأقوال سائرة :

- ص. ن كريمة؛ من ألواح مومر، مرجع سابق، ص ٢١٧.
- د. نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي - القاهرة، دار نهضة مصر، د. ت.
- د. أحمد أمين، قاموس العادات والتعبير المصرية - القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣.
- د. عبدالغفار مكاوي، سافو، شاعرة الحب والجمال عند اليونان. القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦.
- Lichtheim, Miriam; Ancient Egyptian Literature. Los Angeles, 1973 Vol. I, P. 149-163.
- ملحمة الخلق أو التكوين البابلية (إنشوما إيش)، اللوح الرابع (في ترجمة د. بفايفر الإنجليزية، ضمن كتاب برينشارد السابق الذكر، أو في الترجمة العربية لفراس السواح، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص ٥٥ - ٨٥)
- هـ. فرانكفورت وزملاؤه، ماقبل الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٣١ - ٢٣٤.
- أحيقار الحكيم، مرجع سابق، ص ١٣٢ وبعدها.

٩ - لوحات تاريخية وخرائط :

- لاميرت؛ مرجع سابق.
- أوبنهايم، بلاد الرافدين القديمة، مرجع سابق، اللوحة التاريخية من إعداد الأستاذ أ. برينكان.
- حامد عبدالقادر، الأمم السامية، مصادر تاريخها وحضارتها مراجعة وتعليق الدكتور عوني عبدالرؤوف القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٨١.
- د. فوزي رشيد، السياسة والدين في العراق القديم، مرجع سابق.
- راينر، إريكا، الأدب الأكدي، مرجع سابق.
- موسكاتي، سايبتين، تاريخ وحضارة الشعوب السامية، مرجع سابق.



المؤلف في سطور

* د. عبد الغفار مكاوي .

* من مواليد بلقاس ، محافظة الدقهلية ، جمهورية مصر العربية .

* دكتوراه في الفلسفة والأدب الألماني الحديث ، جامعة فرايبورج .
١٩٦٢ .

* يشارك في معظم المجلات الثقافية في مصر والوطن العربي منذ سنة ١٩٥١ ، واشترك في هيئة تحرير مجلتي «المجلة» و«الفكر المعاصر» في الستينيات والسبعينيات .

* من أهم أعماله في الفلسفة : ألبير كامي ، محاولة لدراسة فكره الفلسفي ، مدرسة الحكمة ، لم الفلسفة ؟ ، نداء الحقيقة ، المنقذ - قراءة لقلب أفلاطون ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، والحكماء السبعة .

* ومن أهم أعماله في الأدب : ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر ، البلد البعيد ، التعبيرية ، النور والفراشة ، هلدلين ، لحن



اللغة والتفسير

والتواصل

تأليف :

د. مصطفى ناصف

الحرية والصمت ، ملحمة

جلجاميش ، وقصيدة وصورة
(العدد ١١٩ من هذه السلسلة) .

* نقل إلى العربية نصوصا فلسفية

لأفلاطون وأرسطو ولاوتزو وليبتز

وكانط وهيدجر وياسبرز ،

ونصوصا مسرحية لجوته وبيشنر

وبرشت وتانكريد دورست ،

ونصوصا شعرية لكبار الشعراء

الغربيين من ساقو إلى جوته

وهلدلين والمعاصرين .

* له ثلاث مجموعات قصصية وعشرون مسرحية وست بكائيات على نفس عربية .

* وراجع عددا من الكتب من أهمها : بحوث فلسفية (لفتجنشتين) والمعتقدات الدينية لدى الشعوب (العدد ١٧٣ من هذه السلسلة) وجوته والعالم العربي (تحت الطبع) .

* سبق له التدريس بجامعات القاهرة وصنعاء وبرلين الحرة، ويعمل في الوقت الحاضر أستاذا لتاريخ الفلسفة بجامعة الكويت .

صدر عن هذه السلسلة

- ١- الحضارة : تأليف : د / حسين مؤنس يناير ١٩٧٨
- ٢- اتجاهات الشعر العربي المعاصر : تأليف : د / إحسان عباس فبراير ١٩٧٨
- ٣- التفكير العلمي : تأليف : د / فؤاد زكريا مارس ١٩٧٨
- ٤- الولايات المتحدة والمشرق العربي : تأليف : / أحمد عبد الرحيم مصطفى أبريل ١٩٧٨
- ٥- العلم ومشكلات الإنسان المعاصر : تأليف : د / زهير الكرمي مايو ١٩٧٨
- ٦- الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها : تأليف : د / عزت حجازي يونيو ١٩٧٨
- ٧- الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية : تأليف : / محمد عزيز شكري يوليو ١٩٧٨
- ٨- تراث الإسلام (الجزء الأول) : ترجمة : د / زهير السهموري أغسطس ١٩٧٨
تحقيق وتعليق : د / شاكر مصطفى
مراجعة : د / فؤاد زكريا
- ٩- أعضاء على الدراسات اللغوية المعاصرة : تأليف : د / نايف خرما سبتمبر ١٩٧٨
- ١٠- جمحا العربي : تأليف : د / محمد رجب النجار أكتوبر ١٩٧٨
- ١١- تراث الإسلام (الجزء الثاني) : ترجمة : د / حسين مؤنس | د / إحسان العماد نوفمبر ١٩٧٨
مراجعة : د / فؤاد زكريا
- ١٢- تراث الإسلام (الجزء الثالث) : ترجمة : د / حسين مؤنس | د / إحسان العماد ديسمبر ١٩٧٨
مراجعة : د / فؤاد زكريا
- ١٣- الملاحة وعلوم البحار عند العرب : تأليف : د / أنور عبد العليم يناير ١٩٧٩
- ١٤- جمالية الفن العربي : تأليف : د / عفيف بهنسي فبراير ١٩٧٩
- ١٥- الإنسان الحائر بين العلم والخرافة : تأليف : د / عبد المحسن صالح مارس ١٩٧٩
- ١٦- النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية : تأليف : د / محمود عبد الفضيل أبريل ١٩٧٩
- ١٧- الكون والثقوب السوداء : إعداد : رؤوف وصفي مايو ١٩٧٩
مراجعة : زهير الكرمي
- ١٨- الكوميديا والتراجيديا : ترجمة : د / علي أحمد محمود يونيو ١٩٧٩
مراجعة : د / شوقي السكري | د / علي الراعي
- ١٩- المخرج في المسرح المعاصر : تأليف : / سعد أردش يوليو ١٩٧٩

- ٢٠- التفكير المستقيم والتفكير الأعوج ترجمة حسن سعيد الكرعي
أغسطس ١٩٧٩
- ٢١- مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي تأليف : د / محمد علي الفراء
سبتمبر ١٩٧٩
- ٢٢- البيئة ومشكلاتها تأليف : د / محمد سعيد صباريني
أكتوبر ١٩٧٩
- ٢٣- الرق تأليف : د / عبدالسلام الترماني
نوفمبر ١٩٧٩
- ٢٤- الإبداع في الفن والعلم تأليف : د / حسن أحمد عيسى
ديسمبر ١٩٧٩
- ٢٥- المسرح في الوطن العربي تأليف : د / علي الراعي
يناير ١٩٨٠
- ٢٦- مصر وفلسطين تأليف : د / عواطف عبدالرحمن
فبراير ١٩٨٠
- ٢٧- العلاج النفسي الحديث تأليف : د / عبدالستار ابراهيم
مارس ١٩٨٠
- ٢٨- أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي ترجمة : شوقي جلال
أبريل ١٩٨٠
- ٢٩- العرب والتحدي تأليف : د / محمد عماره
مايو ١٩٨٠
- ٣٠- العدالة والحريّة في فجر النهضة العربية الحديثة تأليف : د / عزت قرني
يونيو ١٩٨٠
- ٣١- الموشحات الأندلسية تأليف : د / محمد زكريا عناني
يوليو ١٩٨٠
- ٣٢- تكنولوجيا السلوك الإنساني ترجمة : د / عبدالقادر يوسف
أغسطس ١٩٨٠
- ٣٣- الإنسان والثروات المعدنية مراجعة : د / رجا الدريني
سبتمبر ١٩٨٠
- ٣٤- قضايا أفريقية تأليف : د / محمد عبدالغني سعودي
أكتوبر ١٩٨٠
- ٣٥- محولات الفكر والسياسة تأليف : د / محمد جابر الأنصاري
نوفمبر ١٩٨٠
- ٣٦- الحب في التراث العربي في الشرق العربي (١٩٣٠- ١٩٧٠)
- ٣٧- المساجد تأليف : د / محمد حسن عبدالله
ديسمبر ١٩٨٠
- ٣٨- تكنولوجيا الطاقة البديلة تأليف : د / حسين مؤنس
يناير ١٩٨١
- ٣٩- ارتقاء الإنسان تأليف : د / سعود يوسف عياش
فبراير ١٩٨١
- ٤٠- الرواية الروسية في القرن التاسع عشر ترجمة : د / موفق شخاشيرو
مارس ١٩٨١
- ٤١- الشعر في السودان مراجعة : زهير الكرعي
أبريل ١٩٨١
- ٤٢- دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية تأليف : د / عهده بدوي
مايو ١٩٨١
- ٤٣- الإسلام في الصين تأليف : د / علي خليفة الكواري
يونيو ١٩٨١
- ٤٤- اتجاهات نظرية في علم الاجتماع تأليف : د / فهمي هويدي
يوليو ١٩٨١
- تأليف : د / عبدالباسط عبدالمعطي
أغسطس ١٩٨١

- ٤٥- حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي تأليف : د / محمد رجب النجار سبتمبر ١٩٨١
- ٤٦- دعوة إلى الموسيقى تأليف : د / يوسف السبيسي أكتوبر ١٩٨١
- ٤٧- فكرة القانون ترجمة : سليم الصويص نوفمبر ١٩٨١
- مراجعة : سليم بيسو
- ٤٨- التنو العلمي ومستقبل الإنسان تأليف : د / عبدالمحسن صالح ديسمبر ١٩٨١
- ٤٩- صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي تأليف : صلاح الدين حافظ يناير ١٩٨٢
- ٥٠- التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية تأليف : د / محمد عبدالسلام فبراير ١٩٨٢
- ٥١- السينا في الوطن العربي تأليف : جان ألكسان مارس ١٩٨٢
- ٥٢- النفط والعلاقات الدولية تأليف : د / محمد الريمحي أبريل ١٩٨٢
- ٥٣- البدائية ترجمة : د / محمد عصفور مايو ١٩٨٢
- ٥٤- الحشرات الناقلة للأمراض تأليف : د / جليل أبو الحب يونيو ١٩٨٢
- ٥٥- العالم بعد مائتي عام ترجمة : شوقي جلال يوليو ١٩٨٢
- ٥٦- الإدمان تأليف : د / عادل الدمرداش أغسطس ١٩٨٢
- ٥٧- البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية تأليف : د / أسامة عبدالرحمن سبتمبر ١٩٨٢
- ٥٨- الوجودية ترجمة : د / إمام عبدالفتاح أكتوبر ١٩٨٢
- ٥٩- العرب أمام تحديات التكنولوجيا تأليف : د / انطونيوس كرم نوفمبر ١٩٨٢
- ٦٠- الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول) تأليف : د / عبدالوهاب المسيري ديسمبر ١٩٨٢
- ٦١- الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني) تأليف : د / عبدالوهاب المسيري يناير ١٩٨٣
- ٦٢- حكمة الغرب ترجمة : د / فؤاد زكريا فبراير ١٩٨٣
- ٦٣- الإسلام والاقتصاد تأليف : د / عبدالحادي علي النجار مارس ١٩٨٣
- ٦٤- صناعة الجوع (خرافة الندرة) ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد إبريل ١٩٨٣
- ٦٥- مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية تأليف : عبد العزيز بن عبد الجليل مايو ١٩٨٣
- ٦٦- الإسلام والشعر تأليف : د / سامي مكّي العاني يونيو ١٩٨٣
- ٦٧- بنو الإنسان ترجمة : زهير الكرمي يوليو ١٩٨٣
- ٦٨- الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية تأليف : د / محمد موفافو أغسطس ١٩٨٣
- ٦٩- ظاهرة العلم الحديث تأليف : د / عبدالله العمر سبتمبر ١٩٨٣
- ٧٠- نظريات التعلم (دراسة مقارنة) ترجمة : د / علي حسين حجلاج أكتوبر ١٩٨٣
- القسم الأول
- ٧١- الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي تأليف : د / عبدالمالك خلف التميمي نوفمبر ١٩٨٣
- ٧٢- حكمة الغرب (الجزء الثاني) ترجمة : د / فؤاد زكريا ديسمبر ١٩٨٣

- ٧٣- التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي
٧٤- مشاريع الاستيطان اليهودي
٧٥- التصوير والحياة
٧٦- الموت في الفكر الغربي
٧٧- الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا
٧٨- قضايا التبعية الإعلامية والثقافية
٧٩- مفاهيم قرآنية
٨٠- الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)
٨١- الأدب البيوغسلافي المعاصر
٨٢- تشكيل العقل الحديث
٨٣- البيولوجيا ومصير الإنسان
٨٤- المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية
٨٥- دول مجلس التعاون الخليجي
ومستويات العمل الدولية
٨٦- الإنسان وعلم النفس
٨٧- في تراثنا العربي الإسلامي
٨٨- الميكروبات والإنسان
٨٩- الإسلام وحقوق الإنسان
٩٠- الغرب والعالم (القسم الأول)
٩١- تربية اليسر وتحلف التنمية
٩٢- عقول المستقبل
٩٣- لغة الكيمياء عند الكائنات الحية
٩٤- النظام الإعلامي الجديد
تأليف : د / مجيد مسعود
تأليف : أمين عبدالله محمود
تأليف : د / محمد نبهان سويلم
ترجمة : كامل يوسف حسين
مراجعة : د / إمام عبدالفتاح
تأليف : د / أحمد عثمان
تأليف : د / عواطف عبدالرحمن
تأليف : د / محمد أحمد خلف الله
تأليف : د / عبدالسلام الترماني
تأليف : د / جمال الدين سيد محمد
ترجمة : شوقي جلال
مراجعة : صدقي حطاب
تأليف : د / سعيد الحفار
تأليف : د / رمزي زكي
تأليف : د / بدرية العوضي
تأليف : د / عبدالستار إبراهيم
تأليف : د / توفيق الطويل
ترجمة : د / عزت شعلان
مراجعة : د / عبدالرزاق العدواني
د / سمير رضوان
تأليف : د / محمد عمارة
تأليف : كافين رايلي
ترجمة : د / عبدالوهاب المسيري
د / هدى حجازي
مراجعة : د / فؤاد زكريا
تأليف : د / عبدالعزيز الجلال
ترجمة : د / لطفي فطيم
تأليف : د / أحمد مدحت إسلام
تأليف : د / مصطفى المصمودي
يناير ١٩٨٤
فبراير ١٩٨٤
مارس ١٩٨٤
أبريل ١٩٨٤
مايو ١٩٨٤
يونيو ١٩٨٤
يوليو ١٩٨٤
أغسطس ١٩٨٤
سبتمبر ١٩٨٤
أكتوبر ١٩٨٤
نوفمبر ١٩٨٤
ديسمبر ١٩٨٤
يناير ١٩٨٥
فبراير ١٩٨٥
مارس ١٩٨٥
أبريل ١٩٨٥
مايو ١٩٨٥
يونيو ١٩٨٥
يوليو ١٩٨٥
أغسطس ١٩٨٥
سبتمبر ١٩٨٥
أكتوبر ١٩٨٥

- ٩٥ - تغير العالم تأليف : د / أنور عبد الملك نوفمبر ١٩٨٥
- ٩٦ - الصهيونية غير اليهودية تأليف : ريجينا الشريف ديسمبر ١٩٨٥
- ٩٧ - الغرب والعالم (القسم الثاني) تأليف : كافين رايلي يناير ١٩٨٦
- ترجمة : د / عبد الوهاب المسيري | د / هدى حجازي
- مراجعة : د / فؤاد زكريا
- ٩٨ - قصة الأنثروبولوجيا تأليف : د / حسين فهمم فبراير ١٩٨٦
- ٩٩ - الأطفال مرآة المجتمع تأليف : د / محمد عواد الدين إسماعيل مارس ١٩٨٦
- ١٠٠ - الوراثة والإنسان تأليف : د / محمد علي الربيعي أبريل ١٩٨٦
- ١٠١ - الأدب في البرازيل تأليف : د / شاكرا مصطفى مايو ١٩٨٦
- ١٠٢ - الشخصية اليهودية الإسرائيلية تأليف : د / رشاد الشامي يونيو ١٩٨٦
- والروح العدوانية
- ١٠٣ - التنمية في دول مجلس التعاون تأليف : د / محمد توفيق صادق يوليو ١٩٨٦
- ١٠٤ - العالم الثالث وتحديات البقاء تأليف جاك لوب أغسطس ١٩٨٦
- ترجمة : أحمد فؤاد بليغ
- ١٠٥ - المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي تأليف : د / إبراهيم عبد الله غلوم سبتمبر ١٩٨٦
- ١٠٦ - «المتلاعبون بالقول» تأليف : هيرت . أ . شيللر أكتوبر ١٩٨٦
- ترجمة : عبدالسلام رضوان
- ١٠٧ - الشركات عابرة القومية تأليف : د / محمد السيد سعيد نوفمبر ١٩٨٦
- ١٠٨ - نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (الجزء الثاني) ترجمة : د / علي حسين حجاج ديسمبر ١٩٨٦
- مراجعة : د / عطية محمود هنا
- ١٠٩ - العملية الإبداعية في فن التصوير تأليف : د / شاكرا عبد الحميد يناير ١٩٨٧
- ١١٠ - مفاهيم نقدية ترجمة : د / محمد عصفور فبراير ١٩٨٧
- ١١١ - قلق الموت تأليف : د / أحمد محمد عبد الخالق مارس ١٩٨٧
- ١١٢ - العلم والمشتغلون بالبحث العلمي تأليف : د / جون . ب . ديكستون أبريل ١٩٨٧
- ترجمة : شعبة الترجمة باليونيسكو
- ١١٣ - الفكر التربوي العربي الحديث تأليف : د / سعيد إسماعيل علي مايو ١٩٨٧
- ١١٤ - الرياضيات في حياتنا ترجمة : د / فاطمة عبد القادر الميا يونيو ١٩٨٧

- ١١٥ - معالم على طريق تحديث الفكر العربي
١١٦ - أدب أميركا اللاتينية
قضايا ومشكلات (القسم الأول)
- ١١٧ - الأحزاب السياسية في العالم الثالث
١١٨ - التاريخ النقدي للتخلف
١١٩ - قصيدة وصورة
١٢٠ - سيكولوجية اللعب
- ١٢١ - الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم
١٢٢ - أدب أميركا اللاتينية (القسم الثاني)
- ١٢٣ - ثقافة الأطفال
١٢٤ - مرض القلق
- ١٢٥ - طبيعة الحياة
- ١٢٦ - اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)
- ١٢٧ - اقتصاديات الإسكان
١٢٨ - المدينة الإسلامية
١٢٩ - الموسيقى الأندلسية المغربية
١٣٠ - التنبؤ الوراثي
- تأليف : د/ معن زيادة
تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو
ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد
مراجعة : د/ شاكور مصطفى
- تأليف : د/ أسامة الغزالي حرب
تأليف : د/ رمزي زكي
تأليف : د/ عبدالغفار مكاي
تأليف : د/ سوزانا ميلر
ترجمة : د/ حسن عيسى
- مراجعة : د/ محمد عماد الدين إسماعيل
تأليف : د/ رياض رمضان العلمي
تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو
ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد
مراجعة : د/ شاكور مصطفى
- تأليف : د/ هادي نعمان الهيتي
تأليف : د/ دافيد . ف . شيهان
ترجمة : د/ عزت شعلان
مراجعة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة
تأليف : فرانسيس كريك
ترجمة : د/ أحمد مستجير
مراجعة : د/ عبد الحافظ حلمي
- تأليف : د/ نايف خرما
د/ علي حجاج
تأليف : د/ إسماعيل إبراهيم درة
تأليف : د/ محمد عبدالستار عثمان
تأليف : عبدالعزيز بن عبدالجليل
تأليف : د/ زولت هارسيناي
ريتشارد هتون
- ترجمة : د/ مصطفى إبراهيم فهمي
مراجعة : د/ غنتار الطواهري
- يوليو ١٩٨٧
أغسطس ١٩٨٧
سبتمبر ١٩٨٧
أكتوبر ١٩٨٧
نوفمبر ١٩٨٧
ديسمبر ١٩٨٧
يناير ١٩٨٨
فبراير ١٩٨٨
مارس ١٩٨٨
أبريل ١٩٨٨
مايو ١٩٨٨
يونيو ١٩٨٨
يوليو ١٩٨٨
أغسطس ١٩٨٨
سبتمبر ١٩٨٨
أكتوبر ١٩٨٨

- ١٣١ - مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام
١٣٢ - أوروبا والتخلف في أفريقيا
- تأليف : د / أحمد سليم سعيدان
تأليف : د / والتر رودني
ترجمة : د / أحمد القصير
- ١٣٣ - العالم المعاصر والصراعات الدولية
١٣٤ - العلم في منظوره الجديد
- مراجعة : د / إبراهيم عثمان
تأليف : د / عبدالحق عبد الله
تأليف : روبرت م . اغروس
جورج ن . ستانسير
- ترجمة : د / كمال خلالي
تأليف : د / حسن نافعة
تأليف : إدوين ريشاور
ترجمة : ليلى الجبالي
مراجعة : شوقي جلال
- ١٣٥ - العرب واليونسكو
١٣٦ - اليابانيون
- ١٣٧ - الاتجاهات التعصبية
١٣٨ - أدب الرحلات
١٣٩ - المسلمون والاستعمار الاوروبي لأفريقيا
١٤٠ - الانسان بين الجوهر والمظهر
(نتملك أو نكون)
- تأليف : د / معتز سيد عبدالله
تأليف : د / حسين فهميم
تأليف : عبدالله عبدالرزاق ابراهيم
تأليف : إريك فروم
ترجمة : سعد زهران
مراجعة : د / لطفي فطيم
- ١٤١ - الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)
١٤٢ - مستقبلنا المشترك
- تأليف : د / أحمد عثمان
إعداد : اللجنة العالمية للبيئة والتنمية
ترجمة : محمد كامل عارف
مراجعة : علي حسين حجاج
- ١٤٣ - الريف في الرواية العربية
١٤٤ - الإبداع العام والخاص
- تأليف : د / محمد حسن عبدالله
تأليف : الكسندرو روشكا
ترجمة : د / غسان عبدالحق أبو فخر
- ١٤٥ - سيكولوجية اللغة والمرضى العقلي
١٤٦ - حياة الوعي الفني
(دراسات في تاريخ الصورة الفنية)
- تأليف : د / جمعة سيد يوسف
تأليف : غيورغي غانشف
ترجمة : د / نوفل نيوف
مراجعة : د / سعد مصلوح
- ١٤٧ - الرأسمالية تجدد نفسها
- تأليف : د / فؤاد مرمي

- ١٤٨ - علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية
تأليف : ستيفن روز وآخرين
ترجمة : د / مصطفى إبراهيم فهمي
مراجعة : د / محمد عصفر
أبريل ١٩٩٠
- ١٤٩ - ماهية الحروب الصليبية
تأليف : د / قاسم عبده قاسم
مايو ١٩٩٠
- ١٥٠ - حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي
(برنامج الأمم المتحدة للبيئة)
ترجمة : عبد السلام رضوان
يوليو ١٩٩٠
- ١٥١ - تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية
تأليف : د / شوقي عبد القوي عثمان
يوليو ١٩٨٩
- ١٥٢ - التلوث مشكلة العصر
تأليف : د / أحمد مدحت إسلام
أغسطس ١٩٩٠
- (ظهر هذا العدد في أغسطس ١٩٩٠ ، وانقطعت السلسلة بسبب
العدوان العراقي الغاشم على دولة الكويت ، ثم استؤنفت في شهر سبتمبر ١٩٩١ بالعدد ١٥٣)
- ١٥٣ - الكويت والتنمية الثقافية العربية
تأليف : د / محمد حسن عبدالله
سبتمبر ١٩٩١
- ١٥٤ - النقطة المتحولة : أربعون عاما في
استكشاف المسرح
تأليف : بيتر بروك
أكتوبر ١٩٩١
- ١٥٥ - مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي
تأليف : د / مكارم الغمري
نوفمبر ١٩٩١
- ١٥٦ - الفصامي : كيف نفهمه ونساعده ،
دليل للأهمل والأصدقاء
تأليف : سيلفانو آرتي
ديسمبر ١٩٩١
- ١٥٧ - الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي
تأليف : د / زينات البيطار
يناير ١٩٩٢
- ١٥٨ - مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج
تأليف : د / محمد السيد سعيد
فبراير ١٩٩٢
- ١٥٩ - فكرة الزمان عبر التاريخ
ترجمة : فؤاد كامل عبدالعزيز
مارس ١٩٩٢
- مراجعة : شوقي جلال
- ١٦٠ - ارتفاع القيم (دراسة نفسية)
تأليف : د / عبداللطيف محمد خليفة
أبريل ١٩٩٢
- ١٦١ - أمراض الفقر
تأليف : د / فلييب عطية
مايو ١٩٩٢
- (المشكلات الصحية في العالم الثالث)
- ١٦٢ - القومية في موسيقا القرن العشرين
تأليف : د / ميمحة الخولي
يونيو ١٩٩٢
- ١٦٣ - أسرار النوم
تأليف : الكسندر بوريلي
يوليو ١٩٩٢
- ترجمة : د / أحمد عبدالعزيز سلامة
- ١٦٤ - بلاغة الخطاب وعلم النص
تأليف : د / صلاح فضل
أغسطس ١٩٩٢
- ١٦٥ - الفلسفة المعاصرة في أوروبا
تأليف : م.م. بوشنسكي
سبتمبر ١٩٩٢
- ترجمة : د / عزت قرني

- ١٦٦ - الأمومة ; نمو العلاقات بين الطفل والأم
١٦٧ - تاريخ الدراسات العربية في فرنسا
١٦٨ - بنية الثورات العلمية
- ١٦٩ - تاريخ الكتاب (القسم الأول)
١٧٠ - تاريخ الكتاب (القسم الثاني)
- ١٧١ - الأدب الأفريقي
١٧٢ - الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله
- ١٧٣ - المعتقدات الدينية لدى الشعوب
- ١٧٤ - الهندسة الوراثية والأخلاق
١٧٥ - سيكولوجية السعادة
- ١٧٦ - العبقورية والإبداع والقيادة
١٧٧ - المذاهب الأدبية والتقدية
عند العرب والغربيين
١٧٨ - الكون
- ١٧٩ - الصداقة (من منظور علم النفس)
١٨٠ - العلاج السلوكي للطفل
أساليبه وناذج من حالاته
- تأليف : د/ فايز قطار
تأليف د/ عمود المقداد
تأليف : توماس كون
ترجمة : شوقي جلال
تأليف : د/ الكسندر ستيفشيتش
ترجمة : د/ محمد م. الأرنؤوط
تأليف : د/ الكسندر ستيفشيتش
ترجمة : د/ محمد م. الأرنؤوط
تأليف : د/ علي شلش
تأليف : آلان بونيه
ترجمة : د/ علي صبري فرغلي
أشرف على التحرير جفري بارندر
ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح إمام
مراجعة : د/ عبدالغفار مكاوي
تأليف : ناهدة البقصمي
تأليف : مايكل أرجايل
ترجمة : د/ فيصل عبدالقادر يونس
مراجعة : شوقي جلال
تأليف : دين كيث سايمتن
ترجمة : د/ شاكرا عبدالحميد
مراجعة : د/ محمد عصفور
تأليف : د/ شكري محمد عياد
تأليف : د/ كارل ساغان
ترجمة : نافع أيوب لبس
مراجعة : محمد كامل عارف
تأليف : د/ أسامة سعد أبو سريع
د/ عبد الستار إبراهيم
د/ عبدالعزيز الدخيل
د/ رضوى إبراهيم
- أكتوبر ١٩٩٢
نوفمبر ١٩٩٢
ديسمبر ١٩٩٢
يناير ١٩٩٣
فبراير ١٩٩٣
مارس ١٩٩٣
أبريل ١٩٩٣
مايو ١٩٩٣
يونيو ١٩٩٣
يوليو ١٩٩٣
أغسطس ١٩٩٣
سبتمبر ١٩٩٣
أكتوبر ١٩٩٣
نوفمبر ١٩٩٣
ديسمبر ١٩٩٣

- ١٨١ - الأدب الألماني في نصف قرن
١٨٢ - الشفاهية والكتابية
- تأليف : د/ عبدالرحمن بدوي
تأليف: والتر ج. أونيغ
ترجمة : د. حسن البنا عز الدين
مراجعة : د. محمد عصفور
- ١٨٣ - الطاغية
١٨٤ - العرب وعصر المعلومات
١٨٥ - عندما تغير العالم
- تأليف : د. إمام عبدالفتاح إمام
تأليف : د. نبيل علي
تأليف : جيمس بيرك
ترجمة : ليلي الجبالي
مراجعة : شوقي جلال
- ١٨٦ - القوى الدينية في إسرائيل
١٨٧ - آلاف السنين من الطاقة
- تأليف : د. رشاد عبدالله الشامي
تأليف : فلاديمير كارتسيف
بيوتر كازانوفسكي
ترجمة : محمد غياث الزيات
- ١٨٨ - الاتجاه القومي في الرواية
١٨٩ - عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة
- تأليف : د. مصطفى عبد الغني
تأليف : جان - ماري بيلت
ترجمة : السيد محمد عثمان
- ١٩٠ - مقدمة في علم التفاوض السياسي والاجتماعي
١٩١ - النهاية
- تأليف : د. حسن محمد وجيه
تأليف : فرانك كلوز
ترجمة : د. مصطفى إبراهيم فهمي
مراجعة : عبدالسلام رضوان
- يناير ١٩٩٤
فبراير ١٩٩٤
مارس ١٩٩٤
أبريل ١٩٩٤
مايو ١٩٩٤
يونيو ١٩٩٤
يوليو ١٩٩٤
أغسطس ١٩٩٤
سبتمبر ١٩٩٤
أكتوبر ١٩٩٤
نوفمبر ١٩٩٤



سلسلة عالم المعرفة

عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير عام ١٩٧٨ .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفاً وترجمة :

١ - الدراسات الإنسانية : تاريخ - فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار .

٢ - العلوم الاجتماعية : اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبلات .

٣ - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة .

٤ - الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

٥ - الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك) - الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) والدراسات التكنولوجية . أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية - المترجمة أو المؤلفة - من شعر وقصة ومسرحية ، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحصر سلسلة عالم المعرفة على ان تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين ، على أن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته ، وفي حالة الترجمة ترسل صفحة الغلاف والمحتويات ، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب . وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق .

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع - المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف دينار كويتي ، وللمترجم مكافأة بمعدل خمسة عشر فلساً عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي أو تسعمائة دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف ومائتا دينار كويتي) ، بالإضافة إلى مائة وخمسين ديناراً كويتياً مقابل تقديم المخطوطة - المؤلفة و المترجمة - من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة .



الاشتراك السنوي : وهو مقصور على الفئات التالية :

- المؤسسات والهيئات داخل الكويت ١٠ دنانير كويتية
- المؤسسات والهيئات في الوطن العربي ١٢ ديناراً كويتياً
- المؤسسات والهيئات خارج الوطن العربي ٨٠ دولاراً أمريكياً
- الأفراد خارج الوطن العربي ٤٠ دولاراً أمريكياً

الاشتراكات :

ترسل باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص . ب : ٢٣٩٩٦ الصفاة/ الكويت - 13100
برقيا : ثقف - تلکس : ٤٤٥٥٤ TLX. NO. 44554 NCCAL
فاكسميلي : ٤٨٧٣٦٩٤

طبع من هذا الكتاب أربعون ألف نسخة

مطابع السياسة - الكويت

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب النصوص الكاملة لما يعرف بأدب الحكمة البابلية، وهي التي اكتشف معظمها في مكتبة الملك الآشوري آشور بانيبال، واستطاع الأثريون وعلماء اللغتين السومرية والآكدية - بعد جهود مفضنية ورائعة بدأت منذ حوالي منتصف القرن الماضي - أن يفكوا رموزها وأسرارها، وينشروا أصولها وترجماتها إلى اللغات الحديثة.

ويبدأ الكتاب بتمهيد عام تحدد فيه مفاهيم الحكمة، والتاريخ، والأدب، والإبداع والأسطورة والدين والطاعة... إلخ في حضارة وادي الرافدين القديمة، ثم يقدم شرحا وافيا لأشهر تلك النصوص، وهي تدور حول مشكلات وهموم واجهها وعاناها الإنسان في إحدى حضاراتنا القديمة، وما زالت تشغلنا وتحدانا إلى اليوم.

والكتاب محاولة لقراءة هذه النصوص القديمة من داخلها وفي إطار سياقاتها المختلفة قراءة تاريخية - ذاتية، ومتعاطفة ونقدية في آن واحد. وهي قراءة تهتدي بفلسفة التفسير أو التأويل المعاصرة ومناهجها (الميرمينوطيقا)، بحيث يتحول فعل القراءة إلى تجربة حية يتعانق فيها الحاضر والماضي، وينصهر أفق القارئ المعاصر بقدر الطاقة مع أفق الكاتب أو الكتاب القديم المجهولين.

فليست حضاراتنا القديمة هي «حضارات الموت والظلام» التي انقضت، وإنما هي تراث عريق وثقيل لا تزال جوانبه السلبية فعالة في تكويننا وسلوكنا الحاضر، ويتوقف علينا نحن أن نستوعبه وننقده لكي نتجاوزه بإبداع تراث جديد أكثر حرية وعدلا وأملا، وأقل بؤسا وظلما واستبدادا.

سعر النسخة

الكويت : ٧٥٠ فلسا	ليبيا : دينار واحد	البحرين : دينار واحد
السعودية : ١٢ ريالاً	المغرب : ١٥ درهما	قطر : ١٠ ريالاً
الأردن : دينار واحد	تونس : دينار ونصف	عمان : ريال واحد
سوريا : ٥٠ ليرة	الجزائر : ٢٠ دينارا	الإمارات المتحدة : ١٠ دراهم
لبنان : ٢٠٠٠ ليرة	مصر : جنيهاً	